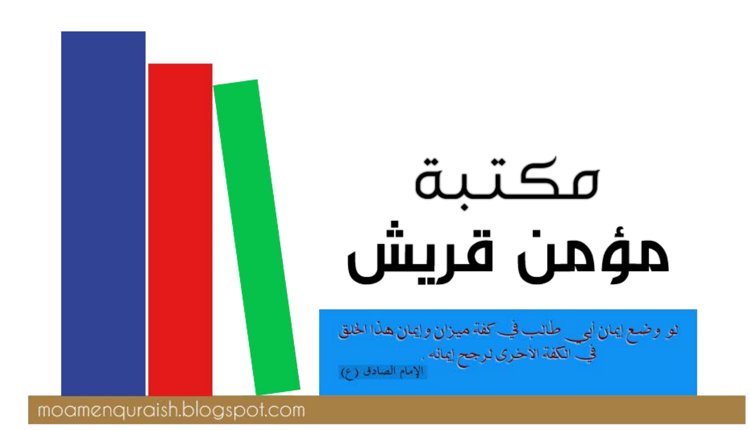


أزمنة الثقافة الإيرانيّة
معايشة من الداخل

الجزء الأول

جواد علي كسّار



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

جواد علي كسّار

باحث في الفكر الإسلامي، ولد في العراق وتلقّى تعليمه فيه، والتحق بعدها بالحوزة العلميّة متقن للّغة الفارسيّة، نشر بعض أعماله باسم خالد توفيق، له عددٌ من الكتب والدراسات المنشورة في عددٍ من المجلات الفكريّة كمجلة الحياة الطيبة، والمنهاج والفكر الإسلامي وغيرها، من أعماله العلمية:

- فهم القرآن دراسة على ضوء المدرسة السلوكية (مركز الحضارة)
- المعـــاد: مداخلات فكرية بين الشهيد مطهري والمهندس بازركان (تعريب)
- الإمامة، لمرتضى مطهري (ترجمة)
- رســالة التشـيع فــي العـــالم المعاصـــر، للسـيد محمـد حسـين الطباطبائي (ترجمة)
- العقل الأخلاقي المسلم: تعدّد المكوّنات ووحدة مرجعيّة أخلاق الطّاعة (دراسة في مجلة المنهاج)
- التفسير الموضوعي: مقارنات بين السيد الصدر وآخرين (دراسة في مجلة الحياة الطيبة)

أزمنة الثقافة الإيرانية

معايشة من الداخل

الجزء الأول

جواد علي كسّار

أزمنة الثقافة الإيرانية

معايشة من الداخل

الجزء الأول



المؤلف: جواد علي كسّار
الكتـاب: أزمنة الثقافة الإيرانية: معايشة من الداخل (ج1)
تدقيق: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2011
ISBN: 978 - 614 - 427 - 000 - 4

The times of Iranian culture: Living from inside

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف الفانتزي ورلد ـ بناية ماميا ـ ط5
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

القسم الثالث

قضايا إشكالية ورؤى متقاطعة

القسم الرابع

منهجيات ومداخلات نقدية

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

كثيرة هي الأمور التي تستحقّ التأمّل في التجربة الإيرانيّة، ولكن لا شيء أكثر استحقاقاً للتأمّل في هذه التجربة من بعدها الفكريّ والثقافيّ. فهذه الثورة هي ثورة فكريّة ثقافيّة قبل أن تكون أيّ شيء آخر، حيث إنّ هذه التجربة انطلقت من رؤية مختلفة عمّا كان سائداً ليس فقط في الجغرافيا الفكرية السياسية العالميّة فحسب، بل في الجغرافيا الفكريّة الإسلاميّة عموماً والإسلاميّة الشيعيّة على وجه الخصوص. ومن الطبيعيّ أن يختلف التنظير من فوق كرسيّ السلطة وبعد استلامها، عن التنظير من تحت الشجرة في حالة المعارضة وقبل خوض التجربة.

وهكذا كان فبعد وصول التيار الإسلاميّ إلى مسند السلطة، أحدث وصوله اهتزازاً في كل جنبات بركة الثقافة والفكر الإسلامي المؤيّد والمعارض، ونشط الحراك العلميّ للدفاع عن التجربة أو معارضتها، أو تقويمها والسعي لملء الفراغات التنظيريّة التي كانت تظهر للمنظّرين للتجربة والمدافعين عنها. وهذا ما أنتج فكراً سياسياً مختلفاً يقوم على أسس مغايرة لما كان رائجاً حينها.

ومن الطبيعيّ أنّ الحراك الفكريّ في زاوية من الزوايا يتبعه حراك في سائر الزوايا والجنبات، ما أنتج الكثير من الأفكار وحوّل الساحة الثقافيّة الإيرانيّة إلى ساحة للنقاش وتبادل الرأي والفكر في شتّى الجوانب الفكريّة، وما نعرفه في العالم العربيّ هو أقلّ من الواقع ولا يغطّي مساحة كبيرة من تلك الساحة. وميزة هذا الكتاب أنّه توصيف معايش لولادة كثير من الأفكار التي شهدها المؤلّف خلال إقامته الطويلة في ربوع إيران. ولأجل هذه الميزة وغيرها في هذه المجموعة من المقالات التي أنتجها الكاتب على مدى ما يقرب من ربع قرنٍ من الزمان، ارتأينا نشرها لتعمّ فائدتها وتكشف عن بعض ما ربّما غاب عن القارئ العربيّ. ونأمل أن نكون نحن والكاتب أحسنّا الاختيار، ونفعْنا بما نشرْنا. والله الهادي إلى سواء السبيل.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

بيروت، 2011

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بعيداً عن جدلية الفكر والسياسة، وأيهما يُمثّل الأساس للثاني، القدر المتيقن أنَّ الفكر يدخل في جملة بقيّة العوامل، كمقدمة في حدوث التغيير السياسي؛ حتى إذا تمّ هذا التغيير، فسيكون بنفسه منطلقاً لتحوّلات واسعة في الفكر والثقافة، ومنصَّة لأسئلة جديدة.

هذه سُنّة مطّردة، لم تغب عن أيّ من التغييرات الكبرى، التي شهدتها الإنسانية على خطّها الطويل تاريخاً وحاضراً؛ سواءٌ انتسب التغيير إلى فعل رسالات السماء وأنبيائها، أو إلى الحركات الإنسانية والاجتماعية التي لا صلة لها بالدين.

فمع انبثاق الإسلام في حياة الناس مثلاً، وجدنا أنّ هذا الدين ترافق مع حركة معرفية هائلة في حياة المسلمين، اقترنت مع بواكيره الأولى، ولا تزال كذلك إلى أن يرث الله الأرض وما عليها. فعرف المسلمون ـ بعد أن لم يكونوا يعرفون ـ علوم القرآن والحديث والتاريخ والسيرة والفقه، ثمّ الكلام والمنطق والفلسفة وبقية العلوم والمعارف.

ولو أخذنا النهضة الأوربية كدالّة على دخول شعوب هذه القارة في

العصر الحديث ومغادرتها للقرون الوسطى، من السهل أن نلحظ حجم التحوّل المعرفي الذي صاحبها، في موجات متلاحقة، تلد الموجة من أحشاء التي سبقتها. . . وهكذا.

ولو لبثنا لحظة عند محطات بارزة في التغيير السياسي، كما هو الحال في الثورة الفرنسية (1789م) أو البلشفية (1917م)، لسهل علينا أن نلحظ الطبيعة المذهلة للتحوّلات المعرفية، التي طالت الأفكار والثقافات والمناهج، لدى أهل التجربة ومن تفاعل معها.

الشيء نفسه ينطبق على تاريخ المسلمين الحديث والمعاصر، بلوغاً إلى حدث انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية في شباط 1979م. فإلى عشية هذه الواقعة، كان لمسار الفكر والثقافة خصوصية تطبع البلد بهوية محدّدة، ما لبثت أن تحوّلت بالكامل؛ لنشهد إعادة تكوين جذري للمشهد الفكري والثقافي في إيران، على مستوى الأفكار والثقافات والمناهج، كما على مستوى الهموم والشواغل، والرموز والمنابر وكلّ ما له صلة بالفكر والثقافة، من دون أن يوقعنا ذلك بفخّ القطيعة الكاملة مع الماضي؛ إذ يبقى هناك قدر معقول من الاستمرارية يؤطّر إيران بين العهدين، على جماع خيوطه تكوّن نسيج الهوية الإيرانية العامة، كما بقية الهويات الفرعية.

الهيكل المقترح

لكي نخرج من لغة البداهة هذه، ندخل مباشرة إلى الهيكل الذي اقترحناه في هذا الكتاب؛ لمتابعة تحولات الفكر والثقافة في إيران خلال ثلاثة عقود.

لقد قدّمنا تصوراً أولياً مؤدّاه: أنّ حركة الفكر والنشاط الثقافي تبعاً لها، شهدت تحولاً أساسياً على مستوى المنهج والمحتوى، في ثلاثة حقول، هي:

1 ـ الحقل الكلامي، الذي يرتبط مباشرة بفهم الإسلام. والسؤال المطروح هو: ما هي التحولات التي طرأت على فهم الإسلام في إيران بعد انتصار الثورة؟ ما هي انعكاسات هذه التحولات على الحياة الفكرية والحركة الثقافية؟ ثم ما هي آثار ذلك على الحقول المعرفية الأخرى، باعتبار أن كل تحوّل في الدائرة الكلامية ـ فهم الإسلام ـ يملي معطيات مباشرة على بقية المرافق والحقول: في الفقه العام والفقه السياسي، في الاجتهاد ومناهجه، في الاقتصاد والمعيشة، في التغيير الاجتماعي والمسار الثقافي والحالة الإعلامية، في التعددية وحرية الرأي، في حقوق المرأة، في النهضة والعلاقة مع الغرب، هكذا إلى بقية الشؤون والمفاهيم والاشتغالات؟

2 ـ الحقل الفقهي، الذي يرتبط مباشرة بالاجتهاد ومناهجه وأدلته ووظائفه. لقد شهد هذا الحقل تحوّلات ضخمة على مستوى مناهج الاستنباط، وشروط المجتهد ومواصفاته، وطبيعة البحث في الموضوعات المستحدثة، ما كوّن بمجموعه اتجاهاً تجديديّاً مرموقاً.

من أسئلة هذا الميدان التي استثارت بحوثاً معمقة: هل للفلسفة والكلام تأثير في الاجتهاد؟ ما دور المناهج الإنسانية والمستحدثة في قراءة النصّ، في التعامل مع النصّ الشرعي، كما هو الحال في الهيرمينوطيقا مثلاً؟ هل من أحد دوّن للمنحى المقاصدي في الاستنباط الفقهي، خاصة في الحقول السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية

العامة؟ هل ما تزال مواضعات الفهم العرفي على حالها، مع تحوّل الممارسة الفقهية من حيِّز الأحكام الفردية إلى الدائرة الاجتماعية، في ظل دولة تقوم حاكميتها على أساس الإسلام؟ أم صار لهذا العرف مواضعاته الخاصة، التي تتطلب تشخيصاً علمياً ومؤسسياً؟ ما هو تأثير الزمان والمكان في استنباط الحكم الشرعي؟ ما هي مَدَيات الدعوة التي وجهها الإمام الخميني للأخذ بتأثير المكان والزمان في استنباط الحكم الشرعي؟ هل يختلف تأثير المكان والزمان بين حقلَي العبادات والمعاملات؟ هل من تأثير للانفتاح المذهبي في إعادة النظر في الاجتهاد الفقهي؟ ما هي حدود الدعوى إلى استبطان الاجتهاد رؤيةً قرآنية مركزة؟ هل تكون ملاكات الأحكام بدائل للنص؟ ما هي المَدَيات التي بلغها بناء العقلاء في الدراسات المستحدثة للموضوع؟ ما هي المزالق التي تكتنف النمو الواضح لفقه المصلحة في التجربة الإيرانية، خاصة في محذور الانزلاق إلى القياس الممنوع، أو طغيان «العرفنة» (من العُرْف) على الأحكام الشرعية؟ ما هي قصة الأحكام الأولية والثانوية، وهل تبقى على الملاكات الموروثة في التزاحم والاضطرار؟ ما هي الدائرة التي تقف عندها الأحكام الولائية للفقيه الولي في الدولة، وما هي الملاكات المنظمة للمصلحة؟

في مجال الفقه ودائرته وفلسفته، أثار المشهد الإيراني أسئلة مهمة، من قبيل: هل ثَمَّ للفقه مساحات أخرى خارج الحكم والموضوع، لم يتناولها الفقهاء؟ هل تقع على الفقه مسؤولية بيان جميع أشكال النشاط الإنساني؟ هل من شأن الفقه والفقهاء التدخل في صياغة المنظومات النظرية في كلّ مجال، أم شأنهم بيان الأحكام وحسب؟ هل تقع برامج

التنفيذ ضمن مجال النشاط الفقهي، أم هي مواضعات إنسانية، تتبع آخر ما بلغه العلم والتجربة العالمية من تطوّر على هذا الصعيد؟

لقد بلغت أسئلة هذا الحقل، وخصوبة البحوث والمناقشات فيه، حدّاً من الكثرة فاق التصوّر. كل ذلك في حدود ثلاثة عقود، وخاصة العقدين الأخيرين، ما أدى إلى ظهور أنساق ومناهج واتجاهات، ومدارس ومقولات جديدة على هذا الصعيد؛ حيث غطى النشاط فيه مساحة واسعة من العمل المعرفي، وتحوّل إلى بؤرة استقطاب عظمى في المدار الثقافي والفكري.

3 ـ حقل الفقه السياسي، الذي يرتبط بنظام الحكم والإدارة، وبناء الدولة ومؤسساتها، والقيادة وولاية الأمر، ومرافق إدارة الجيش والقوات المسلحة، ومسائل الأمر بالمعروف والتغيير الاجتماعي، والحريات العامة، والأحزاب وحق المعارضة، والارتداد والحرية العقدية والفكرية، والعلاقة بين المجتمع والسلطة، والتمييز بين الحرية الشخصية والموقف السلوكي داخل المجتمع، وتنظيم العلاقة مع بقية الدول والمؤسسات الدولية، وتحديد الموقف الفقهي من المعاهدات والمواثيق والأعراف السائدة عالمياً، إلى غير ذلك من المجالات التي تتحرك ضمن هذا المسار.

لقد اتسم الفقه السياسي قبل التطبيق، بالضمور والطابع النظري؛ لكن أصبح بعد التطبيق مدعوّاً للتجاوب مع حاجات الواقع، في إقليم مثل إيران، بما يعطي للتجربة خصوصيتها على هذا الصعيد. فبرزت على هذا الصعيد المئات من العناوين والمفاهيم والمناقشات والتكييفات النظرية، من قبيل البحث في الشرعية والمشروعية، والتمييز بين

المشروعية والمقبولية، وقضية الإسلام والديموقراطية والرأي العام، وثنائية المجتمع الديني والمجتمع المدني، وقضية التعددية السياسية، والحكم الديني والاستبداد وقمع الحريات، وصلاحيات الحاكم بين الدستور ونظرية ولاية الفقيه، وممارسة السياسة بين العقلانية والعلمانية، مسألة الشورى، والإسلام والنظام الدولي، والفرد والمجتمع في الاجتماع السياسي الإسلامي إلى مئات العناوين والمرافق الأخرى.

كان نصيب الفقه السياسي الإسلامي الشيعي، لا يتجاوز في هذه الدائرة، مجموعة محدودة من الرسائل والمقالات والبحوث، وعدداً ضئيلاً من الكتب الجادّة في حين أصبحت له بعد التطبيق العديد من الموسوعات والدوريات المتخصصة، ومكتبة كاملة قائمة بذاتها، استأثرت بعقول عدد كبير من الباحثين، في النطاقين الحوزوي والجامعي، فضلاً عن عشرات الندوات والمؤتمرات والسجالات المثمرة.

نشطت إلى جوار ذلك، مجالات البحث في الفكر السياسي والفلسفة السياسية، مع ما تستدعيه هذه البحوث من ولوج باب الدراسات المقارنة، خاصة مع الفكر السياسي الغربي وما قدّمه من نظريات في هذا المجال.

أزمنة الثقافة الإيرانية

لقد استند الكتاب إلى هذه الحقول الثلاثة (علم الكلام، والتجديد الفقهي والفقه السياسي) في تقديم أزمنة الثقافة الإيرانية، وقراءة ما أنجزته إيران من تحوّلات في الفكر والثقافة، خلال البرهة التي أعقبت انتصار الثورة الإسلامية في شباط 1979م.

لقد قدّمت لنا هذه الثلاثية عن الواقع الفكري، ثلاثة مفاتيح للواقع الإيراني، يفضي كل واحد إلى عدد كبير من الميادين المعرفية التي يدور كل واحد منها حول قطب أو بؤرة أو مركز، لتستقر المعالجة منهجياً، عند تحديدات: «المفتاح»، «الميدان المعرفي» و«المركز»، كما دارت نظرياً حول أزمنة ثلاثة.

الأزمنة هنا متداخلة فيما بينها، وليس ثمة ما يمنع تداخلها؛ لأنها مأخوذة بمعناها الثقافي ـ الاجتماعي، وليس الطبيعي ـ الفلسفي لكي تتعاقب ويتلو بعضها بعضاً دون تداخل، كما أنها ليست جامعة مانعة بالمعنى المنطقي. فهذه الأزمنة تتداخل في الزمن الواحد؛ لأنها أطوار فكرية وليست مراحل زمنية منفصلة. ففي البرهة الواحدة يمكن أن نشهد نتاجاً ينتمي إلى الزمن الأول، وإلى جواره ما يمثّل الزمن الثاني، مضافاً لما يعبّر عن روح الزمن الثالث.

ومع أنّ الحديث يدور هنا عن نظرية ومنهج في تناول الموضوع، إلّا أننا بحاجة للتنبيه إلى ملاحظة خطيرة، مؤدّاها: أن الإبداع المنهجي بمعناه المألوف في الكتابات العربية المعاصرة، ليس هدفاً لهذا الكتاب، قدر حرصه على المعلومة وكثافة وصف المشهد وبيان تداخلاته ومسائله، دون أن يقلّل ذلك من قيمته التحليلية المبثوثة في جلّ مادته، إنْ لم يكن جميعها.

فما ابتُليت به الكتابة العربية في العالم العربي إبّان نصف قرن، هو السعي للتميّز المنهجي حتى لو جاء ذلك على حساب الموضوع، والمادة والواقعة المدروسة، ما أدّى إلى تخمة في «المنهجيات» ارتفعت حاجباً يصدّ عن رؤية الواقع. والضحية هو القارئ المسكين، الذي ينبغي

له أن يتسلّح بمعلومات منهجية للارتقاء إلى فهم أسلوب هؤلاء الكتّاب واستيعاب كتاباتهم، دون كثير تفكير بالواقع المدروس، ومادة الدراسة.

حين نضيف إلى ذلك، أنّ العدّة المنهجية لدى هؤلاء، كانت مستوردة في الغالب، فستتضاعف المشكلة. وتلافياً من الانزلاق إلى هذه المفاوز، أستطيع أن أُجمل مواصفات المنهج في هذا الكتاب، أنه وصفي بكثافة، تاريخي إلى حدٍّ ما، تحليلي دائماً، تفكيكي على نحو ضئيل، واقعي ناشئ عن معايشة مباشرة، ذو طابع نقدي أينما سنحت الفرصة لذلك.

حدود المحاولة واقعها

برأيي يحتاج الباحث في موضوع كهذا، إلى:

1 ـ اللغة.

2 ـ المعايشة. وهي غير اللغة؛ أبعد من اللغة. فكثير منّا يعرف اللغة الإنكليزية لكن لا يعطينا رؤية واضحة عن أمريكا، لغياب المعايشة. لكن قد يزور بعضهم فرنسا، فيمنحنا تصوراً عن برج «إيفل» ولفتات نافذة عن الشخصية الفرنسية وتعاليها، ناشئة عن المعايشة، وهو يفتقر لمعرفة اللغة الفرنسية.

3 ـ العمق النظري. وهو ما يهب الباحث القدرة على التحليل والنفوذ إلى المكوّنات، وإعادة التركيب، ومن ثمّ القدرة على القراءة والتفسير.

4 ـ العدّة المنهجية. وهي أدوات الممارسة التي يتزوّد بها الباحث في البحث والدراسة.

سأتحدّث عن اثنين، وأترك اثنين. فاللغة والمعايشة متوفرتان في مواصفات الباحث، والعمق النظري والعدّة المنهجية متروكان للمادة وطبيعة حكم القارئ.

بشأن اللغة، أسجّل أنني لم أعُد ـ على ما أذكر ـ لأيِّ نص آخر غير النص الفارسي، حين كان الأمر يتعلق بمعاينة الواقع، ومتابعة الفكرة، وتحليل المادة. وكنت وما أزال، أذم من يتابع الشأن الإيراني الداخلي، عبر الإعلام الخارجي، أو عبر الخِبرات الأجنبية التي تزعم أنها مختصة بالشأن الإيراني. أجل، لهذه المادة ولهذه الخبرات، بعض الدور في مرحلة الدراسة والتحليل، كما إنها تستحق المتابعة حين يرتبط الأمر بمعرفة موقف الآخر.

إذاً، استنادي الأساس في مادة الكتاب كان على ما صدر وقيل في إيران نفسها، وباللغة الفارسية.

بشأن المعايشة أودّ أن أركّز على هذا العنصر كثيراً؛ لأن الكتاب ببساطة شديدة، هو حصيلة معايشة للشأن الفكري الإيراني زادت عن الربع قرن. والمعايشة أداة لالتقاط ظلال الأفكار وإسقاطاتها الجانبية، كما هي مفتاح للتفكيك ولإدراك معمق لما يثوي وراء الأفكار، وما تثيره من إشكاليات. فقد يفهم من يعايش واقعة معينة، من خلال تضخيم الصحيفة (أ) لتلك الواقعة وإبرازها كعنوان عريض في صدر صفحتها الأولى، في مقابل إهمال الصحيفة (ب) لها ودفعها إلى الصفحات الداخلية؛ قد يفهم المغزى العميق لذلك كله، ويستنبط معانيَ لا يدركها الكثير من الخبراء خارج الحدود.

المعايشة تكشف عن نبضات المشهد الفكري، وتمنح القراءة

الفكرية حركيتها، وتهبها شيئاً غير قليل من الواقعية ومن وراء ذلك الصدقية. ومن ثَمّ هي الأقدر في التعبير عن المتغيرات الفكرية وبواعثها، واكتشاف السياقات المؤسسة؛ لنشوء عدد كبير من الرؤى والأفكار والكتابات والندوات.

وما بين أيدينا من مادة الكتاب، هو حصيلة معايشة طويلة، أنجزت خلال عقدين بتُؤدة وصبر، عبر مقالات صحفية، يطمع من خلالها الكاتب إلى ملء وعي القارئ العربي، بما يدور في إيران على الصعيد الفكري والثقافي.

أما الطموح فيتحرك في أفق، لا يجد في هذا الكتاب ـ بكل تواضع ـ سوى بذرة، على طريق المعرفة السديدة، ودافع إلى ولادة أكثر من مشروع يدرس أزمنة الثقافة الإيرانية بعمق وأناة؛ لبواعث كثيرة لم تعد خافية على أحد ممن يعنيه الشأن العربي والإيراني معاً.

وفي هذا المجال تزداد الحاجة إلى أعمال تمنحنا معالم رؤية، عن:

1 ـ تاريخ إيران.

2 ـ المشهد الفكري والثقافي قبل انتصار الثورة الإسلامية.

3 ـ الاتجاهات السياسية والمكوّنات الاجتماعية، ومواصفات الشخصية الإيرانية، قبل الثورة الإسلامية.

4 ـ تحوّلات ما بعد الثورة في السياسة وإدارة الدولة، في الثقافة والفكر والمعرفة وتياراتها، في الاتجاهات السياسية وخياراتها، وفي التكوين الاجتماعي والشخصية الإيرانية وملابساتها.

5 ـ كشّاف معمق للرموز والقضايا والكتب والمطبوعات، يغطي أبرز ما شهدته إيران خلال ثلاثة عقود.

لا أزعم أنّ الساحة العربية خالية الوفاض من كلّ هذا، لكن أقطع أننا بحاجة إلى المزيد، خاصة وأنّ بعض ما صدر لا يسمن ولا يغني من جوع، وبعضه يُصنّف في إطار الدعاية والدعاية المضادّة.

ما أقدّمه في هذه المعايشة هو مختارات مما كتبته في الصحف والمجلات بهذا الشأن، وربما تطّور المشروع باتجاه آخر، أكثر فاعلية.

أزعم أن هذه المجموعة وإن كُتبت على مدار سنين، إلّا أنها كانت تصدر عن الرؤية الرئيسة، التي تنطلق من فاعلية المشهد الفكري ـ الثقافي الإيراني ضمن مسارات ثلاثة، هي: التجديد الكلامي، الاجتهاد والتجديد الفقهي والفقه السياسي. وقد اجتهدتُ أن أتركها على حالها، حتى في العناوين التي تتسم عادة بالمباشرة وبالصيغة الثنائية التي اعتدتُ عليها، خلا كلمات وأحياناً جمل طفيفة؛ لتحافظ على نبض اللحظة الثقافية، وطبيعة الأجواء والمتغيرات التي أملتها، وتكشف في صلتها مع التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مدى تفاعل الفكر مع الواقع في أحضان التجربة.

هذا التفاعل الذي وهب الفكر في الساحة الإيرانية بعض صفاته؛ فصار من سماته ابتعاد أنساقه المفهومية الكبرى (في الكلام والاجتهاد والفقه السياسي) عن الطابع الجدالي، النقضي، المثالي، النظري والافتراضي، والتركيز ما أمكن على الطابع الواقعي، التأسيسي الإشكالي.

تبقى نقطة ترتبط بالألقاب؛ ينبغي لنا أن نعرف أنّ الثقافة الإيرانية تميل إلى التفخيم واستعمال الألقاب الكثيرة، وأحياناً المبالغة فيها؛ سواء

على مستوى التعامل اليومي والتداول الشفهي، أو على مستوى موروثها التاريخي والنتاج المدوّن.

هذه المسألة وإنْ كانت بحدّ ذاتها بحاجة إلى تحليل نفسي وتاريخي واجتماعي، إلّا أنها رمَت بظلالها على الكتاب، فكان لي موقف منها، بتقليل هذه الألقاب وأحياناً إسقاطها قدر ما أستطيع، دون أن يعني ذلك موقفاً من الشخصيات؛ فكل الشخصيات المذكورة في هذا الكتاب محترمة، سواء اتفقنا معها أو اختلفنا؛ لأنَّ رؤيتي في الاحترام، أنني أبنيه على الذات الإنسانية، وكلّ إنسان محترم في ذاته الإنسانية؛ ولكن كموقف إجرائي، لم أشأ لكتابي أن يكون مثقلاً بألقاب طويلة، لذا فقد قللتها أو أسقطتها ما وسعني ذلك.

شكر وثناء

في كل عمل هناك من يتوارى خلف الستار؛ وفي التخطيط لهذا العمل وإنتاجه كانت هناك جهود كثيرة، لا تسمح الملابسات باستيفائها جميعاً؛ لكن ينبغي لي أن أشير بجهد زوجتي المكرمة دلال الطيّار، ليس فقط لأنها نهضت بأعباء جمع المادة الأولية وتصفيفها، ثم صفّها بصيغتها الأولى، قبل أن تعيد الصفّ للمرة الثانية؛ لإدخالي مجموعة واسعة من التعديلات على الصيغة الأولى للكتاب؛ إنما قبل ذلك لحرصها على تكامل هذا العمل، وتحفيزها لولادة المشروع سريعاً، ودفعي دائماً للتعجيل بإتمامه وإصداره، حتى فاق حرصها أحياناً، حرصي على إكمال الكتاب، وكان حماسها زادي في الصبر على محطاته الصعبة، خاصة المقدمة والمدخل.

فمن دونها لم يكن لهذا الكتاب أن يرى النور، أو لكان تأخر سنوات، فلها شكري وتقديري، وأشعر أنّ كلماتي تتضاءل أمام فرحتها وابتهاجها، فلها كلّ الثناء والتبجيل، وتحقيق الأماني والتوفيق لكل خير.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

جواد علي كسّار

(خالد توفيق)

غرة صفر/ 1432هـ

المدخل

المشهدان الثقافيان العربي ـ الإيراني
مقاربة أولية

مجازفة كبيرة أن يتورط الباحث بإطار منهجي من صُنعه، يوحي به أنه دون غيره كشّاف حركة الفكر، ومفتاح شواغل الثقافة وهمومها، في مجتمع ما، صَغُر ذلك المجتمع أو كَبُر. ببساطة، حركة الفكر في أي مجتمع والفعاليات المعرفية فيه، أكبر دائماً من الأطر المنهجية للباحثين، وأكثر تنوّعاً من الرؤى التنظيرية، وأشدّ خصوبة من أدوات الكتّاب والدارسين.

إذاً، الفعالية المعرفية في المجتمع لا تساوي ما تصنعه عقول الباحثين من مناهج، ولا تساوق تنظيراتهم مهما اتسمت به المناهج من دقة، والرؤى التنظيرية من ثراء.

هذا الحكم ينطبق تماماً على هذا الكتاب، فيما يسعى إليه من تقديم تصوّر عن أزمنة الثقافة في بلد بحجم إيران، وفي مجتمع كالمجتمع الإيراني. فهذه المحاولة وكغيرها من المحاولات، تصطدم بمشكلتين بحاجة إلى تذليل؛ المشكلتان هما:

1 ـ مشكلة المنهج.

2 ـ مشكلة المحتوى.

سنمرّ فيما يلي بإضاءات على المشكلتين في حجمهما ومحتواهما؛ لننظر عن كثب كيف انقلبت المشكلتان إلى إشكاليتين مولّدتين للمزيد من الخصوبة والثراء؛ سواء على صعيد عدد المناهج التي أفرزتها أو المَدَيات التنظيرية التي بلغتها، على مستوى رصد مكوّنات المشهد الفكري والثقافي في إيران.

المشكلة المنهجية

إذا انطلقنا من تحديد أوّلي، يتعامل مع المنهج بوصفه مجموعة القواعد الفكرية ـ وليس الأدوات ـ، أو هو النظام الفكري الخاص الذي نختاره في التعاطي مع الموضوع، فسيكون السؤال حينئذ: هل نختار المنهج المعرفي أو الوجودي في تغطية المشهد الفكري في إيران؟ التاريخي السردي الوصفي أم المنهج التاريخي النقدي؟ الاجتماعي أم المنهج الاجتماعي النفسي الذي قدمه بعض الألمان بعنوان (سوسيولوجية المعرفة)؟ المثالي الذي يتعاطى مع الأفكار بصفتها منظومات أو كيانات قائمة بذاتها، تعيش مستقلة بحيث تؤثر ولا تتأثر، أم المنهج المادي الذي يبحث عن نشأة الأفكار، ويفسّر نموّها وتنوّعها من خلال الاقتصاد وتطوّر وسائل الإنتاج، ويقرأها عبر سياقاتها التاريخية وخصوصيتها الواقعية؟

قد يتصور بعضهم أن المنهجين المعرفي والوجودي، هما من

مختصات المواضيع التي ترتبط بالفلسفة الأولى ونشأة المعرفة وحسب؛ لكن من قال: إنّ الفكر والنشاط الثقافي في المجتمع، هما بعيدان في وجودهما واتجاهاتهما وحيويتهما عن الفلسفة ونظرية المعرفة؟ ثمّ أليست المعرفة والفلسفة من ورائها، داخلتين في التكوين المعرفي لأيّ مجتمع، بسيطاً كان أم معقداً؛ وأن الفلسفة نحتت لنفسها وجوداً قريناً، بحيث تتعايش فيه مع جميع الأفكار والمعارف، عبر ما بات يُعرف بفلسفة المعارف والعلوم، كما في قولنا: الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ وفلسفة الفيزياء وفلسفة الرياضيات، وما شابه؟

لنأخذ التنمية مثالاً لشواغل الفكر والثقافة في إيران، ومجمل العالم الإسلامي؛ لنرى كيف اكتسبت «الفلسفة» موقعاً ركيناً لها في هذا البحث. فالتنمية في التصور الغربي هي ممارسة عقلانية للواقع وإمكاناته المادية، وهي ترجع إلى تخطيط علمي واضح يمكن ضبطه، دون السقوط في هوّة اللاأدرية والاعتباط. هذا التصوّر للتنمية في الغرب ـ على الأقل خلال القرون الأخيرة التي تلت عصر النهضة ـ ينسجم مع المرجعية القِيَمِيَّة لحضارته، في ما يذهب إليه من حصر أسباب التقدم بعلل منظورة يمكن ضبطها والتحكم بها دون تدخل للغيب؛ لتنتهي معادلة النهضة عند الإنسان الغربي إلى أنها مجموعة من العلل والأسباب التي تقع تحت سلطة الإنسان، دون أيّ تدخل للغيب أو أيّ مكان مفترض ليد الله وقضائه وقدره ومشيئته.

في المقابل لا يهمل التصوّر الإسلامي للتنمية والنهضة ما وراءها من العلل المنظورة والأسباب المادية؛ لكنه يقيم وزناً لما وراءها من الغيب وإرادة الله، التي تكون حاضرة في جميع خطط التنمية،

وتواكب الإنسان في خطواته كلها. وهذا ما يتجاوب مع مرجعيته القيمية وحضارته[1].

بهذا تستقر التنمية، ومن ورائها فعل التقدم والنهضة، عند تصوّرين إنسانيين كبيرين، تُفاصل الفلسفة بينهما، سواء أخذنا الفلسفة بشواغلها في الفلسفة الأولى أو أخذناها بمعناها الذي يرتبط بالمعارف والعلوم. فلسفة النهضة في العالم الإسلامي، لا تهمل العلل الظاهرة والأسباب المادية، بيد أنها تفسح إلى جوار ذلك كوّة لعالَم الغيب، وتفتح المجال ليد الله في الكون. أما فلسفة النهضة في العالم الغربي، فهي تغلق تماماً نافذة الغيب وتُسقط أيَّ تأثير ليد الله في الوجود، في ما تذهب إليه من حصر النشاط في الإنسان وحده، والاستناد إلى العلل المنظورة والأسباب الظاهرية.

هذا السبب بنفسه هو أحد الفوارق الأساسية التي تميّز بين مذهبين في الاقتصاد: الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الغربي، على ما يذهب إليه أحد كبار منظّري الاقتصاد الإسلامي في القرن الأخير، إن لم يكن أكبرهم على الإطلاق[2].

---

(1) من الآيات الكريمة الدالة على المعنى، قوله سبحانه: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾ (سورة الجن: الآية 16)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (سورة الأعراف: الآية 96)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾ (سورة المائدة: الآية 66). كما قوله سبحانه: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا﴾ (سورة نوح: الآيات: 10 ـ 12).
وفي الحديث الشريف: «بالظلم تزول النعم».

(2) بإزاء المعادلة الغربية التي تلخص التنمية، من ورائها التقدم والنهضة بأسباب ظاهرة دون غيب، ردّ إسلاميون بمعادلة للتنمية تقوم على الغيب دون إهمال الأسباب الظاهرة،=

لنبتعد قليلاً عن التجريد النظري، ونعرض المشكلة عبر مقاربات سريعة، مع مشهد فكري ـ ثقافي قريب من المشهد الفكري ـ الثقافي الإيراني، هو المشهد الفكري ـ الثقافي العربي. لو اخترنا على عجَل مجموعة دالات متنوعة من المشهد العربي، أرّخت لانبثاق الأفكار فيه ونمو الاتجاهات الثقافية خلال المئة سنة الأخيرة؛ لأصبحنا أمام تصوّر واضح مبدئياً، في ما نقصده بمشكلة المنهج في دراسة أزمنة الثقافة الإيرانية المعاصرة.

لو اخترنا أبرز عمَلين، وثّقا لتاريخ الأفكار ونشوئها، واتجاهاتها ورموزها، في إطار ما أُطلق عليه عصر النهضة في العالم العربي؛ لوجدنا مقولة المنهج قد اكتسبت فيهما حيزاً متميزاً، وأن المحاولتين كلتيهما انطلقتا من بؤرة منهجية واحدة. فمع المحاولة الأولى التي مثّلها كتاب «الفكر العربي في عصر النهضة» يومئ ألبرت حوراني (ت: 1993م) إلى

= كان منهم في الهند أبو الأعلى المودودي (ت: 1979م)، وفي العالم العربي محمد المبارك (ت: 1982م)، وفي إيران مرتضى مطهري (ت: 1979م) ومحمد حسيني بهشتي (ت: 1982م) وأبو الحسن بني صدر (معاصر).

بيد أن المحاولة الأبرز على هذا الخط دون منازع، هي كتاب «اقتصادنا» لمحمد باقر الصدر (ت: 1980م) الذي أبدع مصطلح «المذهب الاقتصادي» وأشاد على أساسه المذهب الاقتصادي في الإسلام. انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1424 هـ، ط1، ص 417 فما بعد.

وعلى أساس الرؤية الفلسفية وفي ضوئها، يؤسس الصدر التفاصل بين رؤيتين؛ رؤية للإنسان الأوربي «ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء» ورؤية للإنسان الشرقي/ الإسلامي يعيش افتتاناً عميقاً بعالم الغيب، بعد أن ربّته رسالات السماء على حدّ الصدر (ولا نعرف لماذا أهملت السماء الإنسان الغربي؟ وما ذنبه وهو ينظر إلى الأرض إذا كانت السماء قد أهملته!) لتغدو «نظرة العالم الإسلامي إلى السماء قبل الأرض». المصدر نفسه، مقدمة الطبعة الثانية، ص27، 30، 31.

وجود استمرارية من نوع ما، ظلّت تتحكم بمسارات الفكر الإسلامي على مدار قرون، لكن ما لبثت هذه الاستمرارية أن انقطعت بتعرّف علماء العرب ومفكريهم «إلى أفكار أوربا الحديثة ومؤسساتها»[1]، وإحساسهم بالتحدّي، الذي تطلّب استجابة، تمثلت فيما بعد بالاتجاهات الفكرية والاجتماعية، والسياسية تالياً، التي شهدها العالم العربي بين (1798 ـ 1939م).

يتمثل حجر الزاوية في محاولة حوراني، التي ظلّت تواصل تأثيراتها المنهجية على عقول الباحثين، عقوداً متتالية فيما بعد؛ يتمثل باكتشاف النخب العلمائية والفكرية لأوربا، وما أملاه هذا الاكتشاف من إحساس بالتحدي، تجاوبت معه تلك النخب، عبر أعمال الجيل الأول المتمثل بـ: رفاعة رافع الطهطاوي (ت: 1873م)، وخير الدين حسيب (ت: 1899م)، وبطرس البستاني (ت: 1883م)؛ قبل أن تنتقل الراية إلى خط: جمال الدين الأفغاني (ت: 1897م)، ومحمد عبده (ت: 1905م)؛ ثُمّ نشوء تيار الإسلام والمدنية الحديثة، الذي ازدهرت إلى جواره طلائع العلمانية واتجاهات القومية العربية، كلّ ذلك بحسب تنظير حوراني وقراءته للمشهد الفكري[2].

لقد استند حوراني في ملء مكوّنات هذا التصوّر إلى منهج مركّب سياسي ـ اجتماعي، يقوم على رؤية انتقائية في التأريخ للأفكار، والتوثيق لها، كما اعترف بها في مقدمة الكتاب[3].

---

(1) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة** (1798 ـ 1939م)، ط3، دار النهار، بيروت، 1977م، ص9. وضع المؤلف كتابه باللغة الإنكليزية، ثمّ تمت ترجمته إلى اللغة العربية.

(2) هذا تلخيص مكثف لبنية الكتاب الذي يقع في (479) صفحة من الحجم المتوسط.

(3) انظر: حوراني، مصدر سابق، ص9.

لا تخرج المحاولة الثانية التي نعنيها، عن خط المحاولة الأولى منهجياً. فعند العودة إلى كتاب «المثقفون العرب والغرب» الذي أرّخ لتأريخ الأفكار في العالم العربي على مدار نصف قرن تقريباً، نجد مؤلفه الباحث الفلسطيني هشام شرابي (ت: 2005م) يصدر من أصل موضوعي يفيد: أن المجتمع العربي عاش يقظة خلال القرن التاسع عشر، جاءت «نتيجة التحدّي الذي فرضه الغرب على كلّ مستويات الوجود الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي والنفسي»[1] كان لا بدّ أن يتجاوب المثقفون مع هذا التحدّي، ويتفاعل معه المجتمع عبر التحديث والتغيير الاجتماعي.

إنّه المنطق نفسه والمنطلق ذاته الذي استندت إليه تجربة حوراني التنظيرية، عاد ليتكرّر مع شرابي الذي قدّم دراسة في التاريخ الفكري تقوم على المنهج الاجتماعي ـ النفسي[2]، والسعي لاكتشاف المكوّنات الاجتماعية والنفسية للأفكار، وهو يكتب: «تحليلنا سيركز على الأرضية الاجتماعية حيث نبت مثقفو هذه الحقبة التاريخية»[3].

يعتقد شرابي أن التحليلات الاجتماعية والنفسية (أو سيوسيولوجية المعرفة) تُعمّق الفهم أكثر في هذا النمط من الدراسات، وأنها أكثر جدوى من الأسلوب الوصفي لتاريخ الأفكار، وأعمّ فائدة من المنهج

---

(1) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1978م، ص13. علماً أن المؤلف وضع كتابه وأصدره للمرة الأولى باللغة الإنكليزية.

(2) يذكر هشام شرابي محاولة ألبرت حوراني بوافر الثناء والتقدير، وهو يسجل: «أخيراً، أنا مدين لألبرت حوراني الذي يعتبر كتابه الرائد (الفكر العربي في عصر النهضة: 1798 ـ 1939) مرجعاً لا غنى عنه لأيّ دراسة لتاريخ الفكر العربي الحديث». انظر: المصدر نفسه، ص14.

(3) المصدر نفسه، ص 15.

المعرفي الذي استند إليه محمد عابد الجابري وأمثاله من الإبستمولوجيين، حيث شدّد ـ شرابي ـ عليهم النكير في كتاب تقويمي كبير النفع، لحركة الفكر العربي واتجاهاته ورموزه، أصدره أواخر القرن الماضي، بعد مضي حوالي نصف قرن على كتابه الأول[1].

بالانتقال إلى محاولتين جديدتين، يتسمان بشيء غير قليل من الجدّة والرصانة، وينطويان على نفع كبير للقارئ، فيما رام إليه المؤلفان من توثيق المشهد الفكري في العالم العربي خلال بضعة عقود؛ نجد أن الهاجس المنهجي واضح فيهما، وقد اكتسب موضعاً ركيناً في كليهما.

منطلق المحاولة الأولى التي قدمها الباحث فهمي جدعان[2]: أن التقدم ليس مفهوماً أوربياً حديثاً اقترن مع الثورة الصناعية أو انتعش إثر الفلسفة التطوّرية (داروينية وغير داروينية) إنما هو حالة أصيلة في الحياة الإنسانية، وصفة ضاربة في جميع الثقافات وأقدمها[3]. هذا الفهم الذي رفض فيه جدعان: كون التقدم فكرة أوربية وخياراً وحيداً، وأنه لا بدّ للإنسانية أن تتبناها إذا ما رامت الرقي والتقدم أو النهضة والتطوّر والتحديث، ناشئ بالدرجة الأولى من اختيار منهجي، ذهب فيه إلى أن التقدم هو حصيلة عملية اجتماعية ـ تاريخية، ذات صلة وثيقة بالتطوّر

---

(1) أعني به كتابه: هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م. والكتاب على وجازته (103 صفحات من الحجم الكبير) إلّا أنه كثير النفع، عظيم الفائدة.

(2) د. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م.

(3) انظر: شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، مصدر سابق، ص 13 ومواضع كثيرة أخرى.

الاجتماعي ـ الثقافي للإنسانية قاطبة، ومن ثمّ فإنّ «فكرة التقدم تعبّر في جوهرها عن مفهوم اجتماعي ـ تاريخي»[1].

كنطاق عملي لإبراز هذا المفهوم للتقدم، انبثقت أطروحة الكتاب، في اكتشاف وتقديم أسس التقدم، عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث لما يناهز المئة عام. وكان المنهج بوصفه قواعد مُنظِّمة للتفكير أو نظاماً فكرياً، هو السبيل إلى الإنجاز، حيث التزم في البدء مبدأ «الهجر المنهجي للطريقة التشريحية الباردة في التعامل مع الثقافة العربية الإسلامية»[2]؛ مستنداً إلى المنهجين التاريخي والتحليلي معاً، في «طريقة يتعانق فيها الآمر التاريخي بآمر التحليل، فلا هي بالتاريخ الخالص، ولا هي بالتحليل المتفرد بالعمق، ولكنها مزيج من الاثنين يضعنا على أرض التاريخ والمعرفة في آن واحد»[3]؛ لتلد على أرضية هذا الجُماع المنهجي، محاولة هي من أروع المحاولات في التوثيق للعمل الفكري، على ما فيها من مشكلات، تتمثل عمدتها بالإقصاء الذي مارسه الباحث على أساس مذهبي[4]!

---

(1) انظر: شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، مصدر سابق، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 6.

(3) المصدر نفسه، ص 16.

(4) يقع كتاب فهمي جدعان في (622) صفحة من الحجم الكبير، بيد أنه يخلو تماماً من أيّ إشارة إلى أفكار علماء بارزين ومفكرين متميزين في العراق ولبنان والسعودية والبحرين، قدموا نصوصاً نافذة وعميقة في مشروع التقدم، لمحض أنهم شيعة!
لقد أشرتُ إلى هذا الإقصاء البغيض الذي مارسه الباحث جدعان على أساس مذهبي منذ أكثر من عشرين عاماً، ولا أرى بأساً أن أكرّر الملاحظة الآن، لأضع ـ على عجالة ـ أمام الباحث والقارئ معاً بعض من عنيتهم من تلك الرموز، منهم في العراق: محمد حسين كاشف الغطاء، محمد رضا المظفر، مرتضى آل ياسين، محمد باقر الصدر، محمد عبد الساعدي، محمد الصدر، محمد حسن آل ياسين، باقر شريف القرشي، محمد بحر العلوم، علي الوردي، هادي العلوي، عزيز السيد جاسم، فالح عبد الجبار وغيرهم. ومن لبنان: محسن الأمين العاملي، عبد الحسين شرف الدين، محمد جواد مغنية، محمد =

المحاولة الثانية التي قصدتها بالإشارة، هي ما قدمه الباحث البحراني محمد جابر الأنصاري في كتابه المهم والممتع «الفكر العربي وصراع الأضداد»[1]. فمع أن الكتاب يسعى إلى تقديم الفكر السياسي المعاصر؛ لكنه يفعل ذلك بطريقة منهجية تضفي عليه قدراً كبيراً من التميّز. الفكرة الأساسية التي حركت الباحث، هي ما أسماها بالنزعة أو المركبات التوفيقية التي هيمنت على الفكر العربي؛ التلفيق بين الأضداد، وأدّت إلى شيوع اللاحسم في الحياة العربية، وبروز ظاهرة الاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة.

الرحلة لاكتشاف أمهات الأضداد قادت المؤلف إلى الجذور التاريخية، وإلى قراءة فكرية تاريخية فلسفية؛ ليكتشف الجذر ـ الأم ـ لصناعة الأضداد في مسار الفكر العربي حاضراً؛ يكتشفه في ثنائية الوحي ـ العقل، التي برزت تجلياتها الحاضرة في ثنائية الأصولية ـ العلمانية، والإسلام والغرب.

في منهج الدراسة، جمع المؤلف بين المنهج التاريخي التحليلي والفلسفي، لكن على نحو حيوي ـ حتى لا أقول جدلي منعاً للالتباس مع الجدلية الماركسية ـ أنقذ الكتاب على ضخامته من السقوط في هوّة الرتابة والملل[2].

= حسين فضل الله، محمد مهدي شمس الدين وغيرهم. ومن السعودية: أبو الحسن الخنيزي، عبد الهادي الفضلي وغيرهما. ومن البحرين: محمد أمين زين الدين.

(1) د. محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، بيروت، 1999م.

(2) يقع الكتاب في (671) صفحة من الحجم الكبير. والكتاب تضمن فصلاً عن بعض مساهمات علماء الشيعة، تحديداً الشيخ محمد جواد مغنية وكيفية تجاوب فكره مع التوفيقية، بيد أنه لا يخلو من الملاحظات أيضاً. انظر: المصدر نفسه، ص 287 ـ 317.

إذا انفتحنا في ومضاتنا السريعة هذه، على لون منهجي آخر في الساحة العربية، هو الاتجاه الماركسي في قراءة الأفكار وتحليل الوقائع؛ لصرنا أمام أمثلة عريضة وشاخصة، تجلّت في أقلام بارزة، يمكن أن نشير من بينها إلى أعمال مبكرة ارتبطت بالباحث اللبناني حسين مروّة (ت: 1987م) توّجَها بكتابه المعروف «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية». تكمن المشكلة بنظر مروّة بطبيعة المنهج، هذا المنهج الذي لا يمكن أن يُشاد إلّا على أساس من الفكر المادي بنسخته الماركسية. بهذا فقط يكون الفكر علمياً، وتكون القراءة تاريخية وواقعية[1].

إلى جوار حسين مروّة وعلى المنهج ذاته، برزت الأعمال الفكرية للمفكر العراقي هادي العلوي (ت: 1998م)[2]، والباحث المصري محمود أمين العالم (ت: 2010م)[3]، ومواطنه سمير أمين، والباحث السوري طيب تيزيني الذي ارتبط اسمه بمشروع موسوعي عريض، حمل عنوان «من التراث إلى الثورة»[4] يقع في اثني عشر جزءاً، ما زالت أجزاؤه تتوالى بالصدور.

---

(1) بالإضافة إلى كتابه **«النزعات»** بمجلديه الضخمين (ط 2، دار الفارابي، بيروت، 1979م)، انظر في **تطبيقات المنهجية المادية ـ الماركسية**: تراثنا.. كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، بيروت، 1986م. وعن فكره ومنهجه وحياته، انظر: مجلة الطريق، السنة 47، المزدوج 2 ـ 3، حزيران 1988م، بيروت (عدد خاص يقع في 384 صفحة من الحجم الكبير).

(2) من أعماله البارزة على هذا الصعيد: **في السياسة الإسلامية.. الفكر والممارسة**، دار الطليعة، بيروت، 1974م.

(3) ينظر كأنموذج لأعماله مع عدد آخر من الماركسيين العرب: **دراسات في الإسلام**، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1981م.

(4) د. طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، ط3، =

إلى جوار الماركسيين العرب وربما على أنقاض نهاية موجتهم، برزت مع ثمانينيات القرن المنصرم، مجموعة أعمال تتعامل مع الأفكار واتجاهاتها وشواغلها، من خلال إحالتها إلى أنظمة فكرية (خطابات)، ومن ثمّ العمل على تفكيك تلك الأنظمة بلوغاً إلى بُناها المؤسَّسة، ضمن ما أُطلق عليه المنهج المعرفي، الذي برز في رباعية الباحث المغربي محمد عابد الجابري (ت: 2010م) وأمثاله، ومال إلى نقد آلة الإنتاج المعرفي، متمثلة بالعقل، حيث شاعت منهجيات تفكيك الخطاب (نظام الفكر)، ونقد العقل العربي والإسلامي، خاصة عند الباحث الجزائري المقيم في فرنسا محمد أركون (ت: 2010م)؛ مستفيدة إلى حدّ كبير من عناصر أو تقنيات منهجية استعملها باحثون غربيون، ولا سيما فرنسيون من أمثال لالاند وشتراوس والتوسر وفوكو ودريدا وباشيلار وبياجيه وغيرهم.

نكتفي بهذا القدر من الأمثلة السريعة عن الساحة الفكرية العربية، حيث تحوّلت قضية المنهج من مشكلة إلى إشكالية، كثيراً ما غيّبت القضايا المبحوثة وطمست مكوّنات الواقع، وقطعت الصلة المطلوبة بين الفكر والواقع[1].

= دار دمشق ـ دار الجيل، ج1، حيث يتكفل المجلد الأول (1031 صفحة من الحجم الكبير) ببيان الإطار المنهجي للمحاولة القائمة على أساس المنهج المادي الماركسي، مع استعراض نقدي لاتجاهات الفكر العربي في مضامينه ومناهجه خلال العقود الأخيرة، لا تخلو من قسوة وأحياناً تعسفاً مصحوباً بالمصادرة والادّعاء.

(1) تناول هشام شرابي عدداً بارزاً من المشاريع الفكرية التي طغت على الساحة العربية خلال العقود المتأخرة، منبهاً إلى عناية أصحابها باصطناع المناهج دون تفكير كبير بالواقع المُعاش نفسه. في حين يفترض بالمشاريع الفكرية هذه أن تولي عناية بالواقع نفسه، بدلاً من الانشغال في اجتراح المناهج والتسابق فيها، وهي في غالبها مستعارة، كما يثبت شرابي في دراسته التقويمية. انظر: شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، مصدر سابق.

فحيثما يكون للحالة الفكرية تشخيص واحد، وحلّ واحد، فنحن إزاء مشكلة؛ لكن حين يتنوّع التشخيص وتتعدّد القراءات، وتكثر مشروعات الحلول فنحن إزاء إشكالية.

وأيّاً ما يكون توصيفنا لأزمنة الثقافة الإيرانية المعاصرة، فنحن في مقولة المنهج إزاء مشكلة بحاجة إلى حسم، ومقابل إشكالية تتطلب التحديد.

مشكلة المحتوى والمضمون

في مشكلة المضمون، تواجه أزمنة الثقافة الإيرانية أسئلة معقدة ومتشابكة، ناشئة أساساً عن الخصوبة الفكرية والفاعلية الثقافية للمجتمع الإيراني نفسه. وتقييد الأزمنة، كحصرها بصفة «المعاصرة» أو التركيز على تحولات الفكر والثقافة ما بعد شباط 1979م، لا تلغي التعقيد والتشابك وإن كان يمكن أن تخفّف من وطأتهما شيئاً ما.

ولكي لا يطول هذا المدخل سألجأ مباشرة إلى إطلاق بعض تلك الأسئلة، هي: هل المقصود من أزمنة الثقافة الامتداد إلى الأنشطة الثقافية وحدها دون الأنشطة الفكرية؟ هل تقف المحاولة في حدود متابعة الثقافة المدوّنة دون الثقافة الشفوية والمحكية، ومن ثمّ هل نسلّم بالزعم الذي يذهب إلى أن الثقافة المدوّنة هي وحدها الثقافة العالِمة، وأن الشفوية والمحكية هي ثقافة شعبية خالية من مواصفات العلم، مفتقرة إلى العقلانية والتراكم والتأثير؟ نعرف جميعاً من خبرتنا كمسلمين أن ضرباً من الثقافة الشفوية الذي ساد المسلمين في صدر الإسلام، مثّل ثقافة عالِمة بامتياز خلال مئة عام أو يزيد، قبل أن يبدأ التدوين في الخطّ العام

للأمة الإسلامية، كما هو الشأن في علم الحديث والسيرة والتاريخ والقرآن.

كما أعرف من خلال معايشة مباشرة للمشهد الفكري في إيران، أن جزءاً مهماً من ثقافته العالِمة، ناشئ عن طابع شفوي، كما هو الحال في الكثير من أفكار علي شريعتي ومرتضى مطهري وأمثالهما.

في مفهوم الثقافة، هل تمتد المتابعة لتشمل الأدب واللغة والشعر والقصة والرواية، أم أنها تقتصر على حدود العلوم الإنسانية دون اللغة وآدابها؟ وإذا أخذنا انتصار الثورة الإسلامية في شباط 1979م بوصفه دالّة سياسية، لتغيير اجتماعي عميق انبثق على أثرها، أفضى بدوره إلى نشوء اتجاهات ثقافية وفكرية تنتمي لتلك البيئة الاجتماعية وتنحاز إلى الهوية الأيديولوجية للثورة الإسلامية؛ فهل يعني ذلك إسقاط الفكر الآخر؟

مرة أخرى، لو أخذنا واقعة شباط 1979م لحظة تفاصل، فهل يعني ذلك الإقرار بقطيعة فكرية ـ وقبل ذلك معرفية ـ بين عهدين سياسيين (البهلويّ/ الخمينيّ)؛ أنشأ كلّ واحد منهما حيّزه الفكري ومجاله الثقافي الخاص به، وكانت له تبعاً لذلك، شواغله ومفرداته ورموزه؟ لنقف هنيهة عند الرموز؛ ومن خلال ذلك، نلاحظ عدم وفاء هذا التحديد وكفايته بصناعة أطر مانعة جامعة؛ فشخصية فكرية مثل مرتضى مطهري عاشت في العهد البهلوي، لكن تأثيرها الفكري والثقافي (بل قُل المعرفي) تنامى على نحو هائل بعد الثورة الإسلامية وبفعلها؛ والطريف أن ذلك حصل بعد غياب شخصه (ت: 1979م)!

الكلام نفسه ينطبق على محمد حسين الطباطبائي (ت: 1982م) الذي لم ينتج شيئاً بعد الثورة الإسلامية، بيدَ أن دوره المعرفي ازدهر

على نحو كبير. في المقابل تجد اسماً مثل علي شريعتي (ت: 1977م) كان له دورٌ هائلٌ قبل الثورة الإسلامية، انكمش دوره وخضع حضور فكره بعدها؛ لمنحى بياني متقلّب بين ذروة الصعود وذروة الهبوط وما بينهما، متأثراً بدالّات السياسة ومسار التغيير الاجتماعي ومشكلاتهما.

في مثال آخر نجد أن مفكراً مثل عبد الكريم سروش، نشأ معرفياً قبل شباط 1979م؛ لكن حضوره تكثّف بعد الثورة الإسلامية. في حين ظلّ مثقفاً من طراز جلال آل أحمد (ت: 1969م) يواصل حضوره في المشهد الثقافي الإيراني بعد الثورة الإسلامية، يستعمل فكره ومقولاته، ولا سيما مواقفه من المثقف والنخبة الثقافية كما تجلت في كتابيه البارزين[1]؛ والذين يُستعملان على نحو مختلف ومتقابل بين الأطراف الفكرية المتجاذبة، والخصوم الثقافيين!

على هذا النحو نستطيع أن نسوق عشرات الأمثلة، التي ترتبط بحقول معرفية ومجالات فكرية وثقافية وعلمية وأدبية متنوّعة، يمثّلها مفكرون ومثقفون وعلماء وأكاديميون.

---

(1) وهما: الأول: **غرب زدگی (التغرّب أو النزعة التغريبية)**، جلال آل أحمد، طهران 1341ش/ 1962م. تحوّل هذا الكتاب على وجازته (116 صفحة من الحجم الوسط) إلى ما يشبه «البيان الفكري» في توجيه الخطاب الثقافي الإيراني (الخطاب بمعنى النظام الفكري) لعقود، خاصة بعد انتصار الثورة الإسلامية، إذ تجد مفاهيم الكتاب ومقولاته ومفرداته حاضرة لدى كثيرين، بينهم قادة سياسيون ودينيون كبار.
الثاني: **در خدمت وخيانت روشنفكران (المثقفون بين الخدمة والخيانة أو دور المثقف بين السلب والإيجاب)**، جلال آل أحمد، طبعة منشورات خوارزمي، طهران 1357ش/ 1978م. تأثير هذا الكتاب (217 صفحة من الحجم الوسط) لا يقل عن سلفه، في عقول الباحثين الإيرانيين، ولا يزال آل أحمد يواصل حضوره ولم يتحوّل بعد إلى ذكرى، وفكره وآراؤه إلى محطة تاريخية، زاد في ذلك الغياب المبكر لآل أحمد وما اكتنف وفاته من غموض، ذهبت بعض الروايات في تفسيره، أنه قضى غيلة بيد السافاك.

ثمّ هل تعني ممارسة الفكر على أساس الانتماء إلى المشروع الثوري الإسلامي، وأنموذجه السياسي في بناء الدولة وإدارتها، وكيانه الاجتماعي المنبثق عن أيديولوجيته ومعتقده الفكري؛ هل تعني هذه الممارسة أننا بإزاء لون واحد من الفكر، وأمام لوحة منسجمة دون تباين، أم أن النشاط الفكري الإسلامي هو كغيره من الفعاليات الفكرية، خاضع للاختلاف والتباين والاجتهاد وتعدد القراءات؟

إزاء ذلك كله، هل يمكن تلخيص المشهد الفكري بمضامين محدّدة، تكون هي المحور وبؤر الاستقطاب الثقافي، ومن ثمّ تكون هي ميادين أزمنة الثقافة الإيرانية التي نقصدها؟

لنضع حدّاً لإطلاق الأسئلة مكتفين بهذا القدر منها، ولنستعيد مجدداً المشهد الثقافي العربي، في محاولة لاكتشاف شواغله وهمومه وميادين عمله خلال القرن الأخير. بمقدورنا أن نعطي من الساحة الفكرية العربية رؤية راكزة، من الصعب المناقشة في وجاهتها بل صحتها، وإن كان يمكن الاجتهاد في صياغاتها وتفصيلاتها، وذلك من خلال عرض ثلاثة من مفاتيحها الرئيسية، على النحو التالي:

1 ـ ثنائية الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة

مثّلت هذه الثنائية وما تزال، مفتاحاً لاكتشاف البواكير الحديثة للفكر العربي، بمختلف انتماءاته وما بلغه من مَدَيات. فمن أحشاء هذه الثنائية انطلقت ميادين معرفية خصبة، تمحورت حول مركز واحد يعكسه سؤال النهضة في العالم العربي: لماذا تقدّم الغرب ولماذا تأخرنا؟

هكذا نكون أمام «مفتاح»، تمثلهُ ثنائية الأصالة/ المعاصرة أو التراث/ الحداثة، أطلق العنان لـ«ميادين معرفية» واسعة ساهمت في

إثرائها عقولُ الجميع، التقطت تجاذباتها عند «مركز» واحد، هو سؤال النهضة وهاجسها.

من المجالات الخصبة التي أطلقها «مفتاح» الأصالة/ المعاصرة أو التراث/ الحداثة، وتحوّلت فيما بعد إلى «ميادين معرفية» مولّدة للأفكار، البحث في الهوية، التراث أو الدين أو الإسلام، الموقف من الغرب، الليبرالية، العلمانية، العودة إلى الذات، التنمية، التبعية، العقلانية، التحديث، السلفية، الإصلاح الديني والتجديد الإسلامي، المرأة، العدالة والمساواة.

بهذا تحوّلت هذه الثنائية إلى زمن ثقافي أطّر الحركة الفكرية لعقود، كان من أمثلته القراءات التقليدية التي قدمها الفكر العربي لمقولة عصر النهضة، بوصفها الفضاء الذي انبثقت الأصالة والمعاصرة من أحشائه، كما هو الحال في ما قدّمه ألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة»، وهشام شرابي في كتابه «المثقفون العرب والغرب»، أو تلك القراءة التي ساهم بها علي المحافظة في كتابه «الاتجاهات الفكرية عند العرب» حيث تناول الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية في عصر النهضة[1].

وكتطوير داخلي في البُنية المنهجية وأدوات التحليل ومديات التغطية، شهدنا ولادة عملين مهمين ينتميان إلى هذه المرحلة أو الزمن الثقافي العربي هذا، ارتبط أحدهما بكتاب فهمي جدعان «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، أيضاً كتابه الآخر الذي

---

(1) انظر: علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798 ـ 1914)**، ط 3، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1980م.

يحمل عنواناً دالّاً مباشرة على الموضوع، هو «نظرية التراث»[1]. فيما ارتبط الثاني بـ محمد جابر الأنصاري، أولاً عبر كتابه المهم «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي»[2]، ثمّ ثانياً وعلى نحو أوسع في كتابه «الفكر العربي وصراع الأضداد»، وهو دراسة تطبيقية ترتد بجميع أوجهها إلى ثنائية هذا الزمن الثقافي؛ الأصالة/ المعاصرة أو التراث/ الحداثة.

علينا أن لا نهمل كمحطات بارزة في الزمن الثقافي العربي هذا، أصحاب المشاريع الموسوعية كالمشروع الذي قدمه أدونيس (علي أحمد سعيد) في ثلاثية «الثابت والمتحوّل»[3]، كما مشروع طيب تيزيني «من التراث إلى الثورة»، ومشروع حسين مروّة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، ومشروع حسن حنفي «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاث[4]، حيث يدل باسمه وعنوانه ومحتواه دلالة تامة على هذا الزمن الثقافي العربي، الذي يحتل فيه التراث أو ثنائية التراث/ المعاصرة موقع «المفتاح» الذي نلج من خلاله إلى مختلف «الميادين المعرفية» للفكر العربي.

---

(1) د. فهمي جدعان، **نظرية التراث**، دار الشروق، عمان، 1985م.

(2) محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، عالم المعرفة، الكويت 1980م، العدد 35.

(3) أدونيس (علي أحمد سعيد)، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ط 4، دار العودة، ثلاثة أجزاء، بيروت، 1983م.

(4) د. حسن حنفي، **التراث والتجديد**، ط 4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1412 هـ/ 1992م. والمشروع الذي صدر بيانه التأسيسي سنة 1980م للمرة الأولى، يقع في ثلاث جبهات، هي: 1 ـ الموقف من التراث. 2 ـ الموقف من التراث الغربي. 3 ـ نظرية التفسير.
لقد وفّى المؤلف بالكثير من أجزاء المشروع حتى الآن، كما أثار مشروعه نقداً واسعاً في الساحة العربية.

كما لا ينبغي إهمال أعمال الباحث المغربي عبد الله العروي أو بعضها على الأقل، خاصة كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»[1]، الذي لخص فيها قصة العرب مع ذاتهم ومع الغرب في عصر النهضة، بمثال دالّ يكشف عن اتجاهات استجابتهم للتحدي الغربي، ومقولات «الأنا» و«الذات» و«الهوية» و«الإسلام» و«التقدم» و«الانبعاث الحضاري»، ومن ثمّ الموقف من الغرب نفسه، عبر ثلاثية «الشيخ» وهو دالٌّ على موقف الإسلاميين من النهضة، و«الزعيم السياسي» الدال على الإيمان بالليبرالية والدولة الحديثة، و«التقني التكنوقراطي» الدال على الإيمان بالتكنولوجيا والاختصاص كسبيل إلى التقدم والنهضة[2].

والإسلاميون وإن كان لهم مسارهم الخاص في التعاطي مع النهضة في هذه اللحظة من الحياة العربية، خاصة جماعات الإسلام الحركي والسياسي وما ذهبوا إليه ـ باختصار ـ من عدم شرعية الأنظمة السياسية، وأنّ الدولة الإسلامية هي الحلّ؛ لينصبَّ تنظيرهم في هذه المرحلة على اكتشاف مختلف النظم التي يحتاجها مشروع الدولة الإسلامية والتنظير لها، مثل: النظام السياسي، ونظام الحكم والإدارة، والنظام التربوي والتعليمي، والنظام الاقتصادي، والنظام المصرفي، ونظام العمل، والنظام الصحي؛ إلّا أنّ بعضهم ساهم في تقديم قراءات للنهضة كأهم «مركز» في «الميدان المعرفي» لهذه البرهة، وصوغ اجتهادات لثنائية التراث/ الحداثة أو الأصالة/ المعاصرة بوصفها «مفتاح» معرفي لهذه

---

(1) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1999م. وقد صدرت الطبعة الأولى للكتاب سنة 1967م.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 39 ـ 48، 49 وما بعد.

المرحلة، من خلال عدد من المحاولات المباشرة على هذا الصعيد[1].

في هذه المرحلة صار «التراث» ضرورة للعمل الفكري[2]، وغدت ثنائية التراث/ الحداثة بوصلة للعمل الثقافي، وميزاناً للاجتهاد المعرفي[3]، ومعياراً نقيس من خلاله الفعاليات الثقافية في عدد كبير من الميادين المعرفية ذات الصلة[4].

2 ـ مقولة نقد العقل

في زمن ثقافي آخر، انصبّ الجهد الفكري في الساحة العربية على تفكيك الخطابات (أنظمة الفكر) وتحليل آلة الإنتاج متمثلة بالعقل. بهذا صار العقل أو نقد العقل هو المفتاح المعرفي للحقبة اللاحقة التي تلت

---

(1) انظر مثلاً: زكي الميلاد، **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**، دار الصفوة، بيروت، 1415 هـ/ 1994م؛ د. علي محمد النقوي، **الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي**، ترجمة عبد الكريم محمود، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران 1409 هـ/ 1989م، د. محمد عمارة، **التراث في ضوء العقل**، دار الوحدة، بيروت 1984م، د. أكرم ضياء العمري، «التراث والمعاصرة»، كتاب الأمة، الرقم 10، قطر، 1405هـ؛ محمد الغزالي، **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، 1412هـ/ 1991م. وهذا كتاب فيه نفع كبير.

على أن لا ننسى المحاولة الرائدة لمحمد إقبال (ت: 1938م) محمد إقبال اللاهوري، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، تعريب عباس محمود، تحقيق وتقديم محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.

(2) هذا بالضبط ما ذهب إليه أحد الباحثين حين وصف «التراث» بالضرورة، والحاجة التي لا بدّ منها في الاستقلال عن الغرب والتخلص من المشكلات، انظر: فكتور سحّاب، **ضرورة التراث**، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م.

(3) لإعطاء تصوّر كميّ على أساس إحصائي لحضور هذه الثنائية في الفكر العربي، انظر الاستقصاء التالي: بولس الخوري، **التراث والحداثة**، مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983م.

(4) ربما كان أوسع مصدر نطلّ من خلاله على كثافة هذه الفعاليات، هو: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة**، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985م. والكتاب يقع في (872) صفحة من الحجم الكبير.

حقبة الأصالة والمعاصرة. ونهضة المجتمعات العربية وإنْ ظلّت هي الهاجس المحرّك للعمل الفكري، إلّا أنّ ما اختلف هو الميادين أو الساحات أو المجالات المعرفية.

من المجالات الخصبة التي أطلقها «مفتاح» العقل أو نقد العقل، وتحوّلت فيما بعد إلى «ميادين معرفية» مُنشِئة للأفكار: البحث في العقل، العقلانية، العقل العلمي، التفكير العلمي، العقل السلفي، العقل الماضوي، العقل التراثي، العقل الغربي، العقل العربي، العقل الإسلامي، العقل الغنوصي، العقلانية النقدية، العقل الغيبي، العقل السياسي، العقل الأخلاقي، العقل الملتزم[1]، تاريخية العقل العربي والإسلامي، تحديث العقل، الخطاب، تفكيك الخطابات، الخطاب العربي، والخطاب الإسلامي، الأبيستيمولوجيا[2]، علم تكوين المعرفة[3]، علم تاريخ المعرفة، إلى عشرات المفاهيم والمقولات والمفردات التي تنطوي تحت مظلة هذه المقولة وما يستتبعها.

---

(1) هو اصطلاح استعمله ناصيف نصار. انظر: ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، دار الطليعة، بيروت، 1986م.

(2) حيث تمّ التركيز هنا، لا على مطلق نظرية المعرفة، بوصفها ما يقابل مصطلح «الأبيستيمولوجيا»، بل على نظرية المعرفة أو علم المعرفة. انظر: عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت، **درس الأبستيمولوجيا أو نظرية المعرفة**، ط 2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986م.

(3) ثمّ هنا تحديدات جديرة بالملاحظة. فقد قسّم بعضهم علم المعرفة (الأبيستيمولوجيا) إلى فرعين، يتناول الأول مبادئ العلوم بغية تفسير التطوّر الفكري للإنسان، حيث اكتسب هذا الفرع عنوان «علم تاريخ المعرفة» كما نظر له غاستون باشلارد. في حين بحث الفرع الثاني في تطوّر المعارف عند الإنسان الفرد، بهدف تفسير الظواهر المعرفية، أو تحليل كيفية توصل الإنسان الفرد (من الولادة إلى سن الرشد) إلى المعرفة وتفسير عملية النماء الفكري، ويُطلق عليه عندئذ «علم تكوين المعرفة». انظر: د. مريم سليم، **علم تكوين المعرفة**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1985م.

على هذا النحو تحوّلت مقولة العقل ونقد العقل وتفكيك الخطاب، إلى زمن ثقافي أطّر الحركة الفكرية لعقود، وكان لها رادتُها ورموزها ومشاريعها.

مما يمكن الإشارة إليه من أعمال أو مشاريع، نعيد الاعتبار لعمل نقدي مبكر، أصدره الماركسي السوري صادق جلال العظم تحت عنوان دالّ هو «نقد الفكر الديني»، أعاد فيه تفسير هزيمة حزيران/ 1967م النكراء، لا على أساس تقاعس الأنظمة السياسية العربية وفشلها ولا سيما نظام عبد الناصر، بل إلى «الذهنية الدينية» و«العقلية الروحية السلفية» و«العقل الغيبي»، كما إلى غياب «الثقافة العلمية» و«العقل العلمي» و«بؤس الفكر الديني»، داعياً إلى نبذ ذلك كلّه والارتكاز إلى الماركسية بوصفها الصياغة العلمية الوحيدة التي تتسق مع العصر[1].

ثمّ جاءت محطات على الطريق، ساهم بها الكاتب اللبناني حسن صعب في كتابه «تحديث العقل العربي»، وزكي نجيب محمود (ت: 1993م) في كتابه «تجديد الفكر العربي» والأهم فؤاد زكريا في كتابه «التفكير العلمي» الذي تكرّرت طبعاته، قبل أن تبلغ هذه المقولة مدياتها القصوى مع رباعية محمد عابد الجابري (ت: 2010م) التي صدرت تحت عنوان دالّ على المراد، هو «نقد العقل العربي»، بعد أن مهّد لها بكتابه «الخطاب العربي المعاصر».

هناك أيضاً أعمال محمد أركون الواسعة المتعدّدة، التي بدأت بالعربية منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، مع كتابيه البارزين «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» و«الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ثمّ

---

(1) انظر: د. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 1972م.

توالت بعدد كبير من الكتب خلال ربع قرن تقريباً، حيث كان من بينها كتابه «قضايا في نقد العقل الديني»[1].

ما دمنا في الحديث عن نقد العقل كحقبة في الممارسة الفكرية، وزمن بارز من أزمنة الثقافة العربية، ينبغي أن لا نبخس مجموعة من ناقدي هذه الحقبة جهودهم، كالباحث اللبناني علي حرب، والعراقي يحيى محمد والبحريني كامل الهاشمي والمغاربة كمال عبد اللطيف وسعيد بن سعيد العلوي وسالم يفوت وسالم حميش، وعبد الإله بلقزيز وعبد السلام بن عبد العالي، وعزيز العظمة، والأبرز منهم جميعاً الباحث والناقد السوري جورج طرابيشي في رباعيته فائقة الأهمية «نقدُ نقدِ العقل العربي» التي ردّ فيها على مشروع الجابري بأربعة كتب نقدية، ما يكشف عن حجم الحراك في هذا الميدان المعرفي، المنفتح عن مقولة نقد العقل، بوصفها مفتاحاً لشواغل الثقافة.

في الأفق المعرفي ذاته، تنبغي الإشارة إلى الباحث السوري برهان غليون وكتابه «اغتيال العقل»، ومدى ما أثاره من نقاش وتجاذبات. وكإشارة تكميلية، نجد أن منهجية دراسة الفكر وتحليل الواقع من خلال تفكيك الخطاب ونقد العقل وإعادة تشكيله، أصابت بعدواها مجموعة من الكتّاب والباحثين من ذوي التوجّه الإسلامي، فشهدنا أعمالاً تتفاوت بالعمق والرصانة والتماسك المنهجي، منها مثالاً «أزمة العقل المسلم»[2]،

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998م.

(2) د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، 1412 هـ/ 1991م. وهو كتاب مهم منهجياً، مثير للأسئلة الفكرية يحرص على نقد ما هو قائم.

و«العقل العربي وإعادة التشكيل»[1]، و«حول إعادة تشكيل العقل المسلم»[2]، و«السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ»[3]، مضافاً إلى كتاب «الخطاب العربي المعاصر»[4].

3 ـ مقولة النص

يعكس مفهوم النصّ شواغل لحظة جديدة في مسار الفكر العربي، وهو «مفتاح» إلى زمن لاحق من أزمنة الثقافة العربية، يفسح المجال لولادة «ميادين معرفية» جديدة، تبقى النهضة هي مركزها.

في ثقافة النص وفي نطاق ميادينه ومجالاته المعرفية، نلتقي مع عناوين من قبيل: مفهوم النص، نقد النص، بنية النص، الأصول الموضوعة للنص أو مصادرات النص، تأويل النص، النص والحقيقة، النص والتأويل، أسئلة النص، سلطة النص، منزلة النص الديني،

---

(1) د. عبد الرحمن الطريري، **العقل العربي وإعادة التشكيل**، كتاب الأمة، رقم35، قطر، 1413 هـ. وهو كتاب اسمه أكبر من محتواه.

(2) د. عماد الدين خليل، **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، كتاب الأمة، الرقم 4، قطر، 1403 هـ. الكتاب خير دليل على ما في المأثور: قيمة كلّ امرئ ما يحسنه، وعماد الدين خليل لم يحسن تناول الموضوع، بعكس كتاباته عن السيرة والتاريخ الإسلامي.

(3) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م. الكتاب جريء في التحليل، وتفكيك بعض ما يتوارى خلف الأفكار، كما هو مثير في إثارة الأسئلة، حتى ونحن نختلف معه.

(4) فادي إسماعيل، **الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، 1414 هـ/ 1994م. الكتاب متماسك منهجياً، أفلح على وجازته في تقديم مصفوفة منسجمة لمفاهيم النهضة والتقدم والحداثة في مدارات الفكر العربي.

اختلاف الفهوم، التعددية، تنوّع القراءات، إشكاليات القراءة، الهرمنيوطيقا، التأويل والتفسير إلى غير ذلك.

النص هنا بطبيعة الحال هو النص الديني، الإسلامي غالباً أو دائماً، دون أن يحول ذلك انفتاح المشتغلين بثقافة قراءته ومنهجياته، على نصوص الفكر الغربي من جهة، ونصوص رادة الفكر العربي من جهة أخرى.

على صعيد حقبة النص، كمحتوى يكوّن بفهومه وقراءاته وتأويلاته ومنهجياته، زمناً من أزمنة الثقافة العربية، يبرز أمامنا دون منازع نصر حامد أبو زيد[1] (ت: 2010م)، ثمّ علي حرب[2]، وشذرات من فكر حسن حنفي ومحمد أركون (ت: 2010م) وآخرون.

تداخل الأزمنة

تبقى كلمة عند الحديث عن تحقيب الثقافة العربية أو الإسلامية أو

---

(1) من أعماله الدالة على ما نحن فيه: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**، الدار البيضاء، 1998م؛ نصر حامد أبو زيد، **النص.. السلطة.. الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995م؛ نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، ط 5، الدار البيضاء، 1999م؛ نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م.

(2) تشتهر له ثلاثية «النص والحقيقة»، وهي: علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 1995م؛ علي حرب، **نقد الحقيقة**، **المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء، 1993؛ علي حرب، **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرّة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995م. كما كان قد صدر له قبل ذلك: علي حرب، **لعبة المعنى**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991م؛ علي حرب، **التأويل والحقيقة**، دار التنوير، بيروت، 1985م.

يُلحظ مثلاً: عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993م.

الإيرانية إلى أزمنة، فهل معنى ذلك أنّ هذه الأزمنة تتعاقب تعاقب الليل والنهار، بحيث يمحو بعضها بعضاً، وأن اللاحق يمحو السابق ويلغيه، كما يحصل بتعاقب الأزمنة الطبيعية؟

لا نتعاطى مع الزمن هنا بمعناه الوجودي ـ الطبيعي، ولا بمعناه الفلسفي، إنما نقصد معناه الثقافي. عندئذ ما من ضرورة أن تأتي الحقبة الثانية لتعلن تلاشي الأولى؛ بل هي متداخلة فيما بينها، وغلبة ممارسة فكرية معيّنة لا تعني انعدام الممارسات الأخرى.

فعند الحديث عن ثلاثة أزمنة للثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، لا يعني ذلك أن ثنائية الأصالة/ المعاصرة أو التراث/ الحداثة تختفي تماماً عند التحوّل إلى الزمن الذي يمثله العقل ونقد العقل؛ كما إن العقل ونقد العقل لا يختفي بالتحوّل إلى الحقبة أو الزمن الذي تغلب عليه مقولة النص وشواغله. تكتسب هذه الملاحظة وضوحاً أكبر حين نعرف أن هذه الأزمنة تنطلق من مركز واحد هو النهضة. فالنهضة هي شاغل الأزمنة الثلاثة؛ الأصالة والمعاصرة، ونقد العقل، ومقولة النص.

هذا ما يفسّر لنا تداخل مكونات الميادين أو الحقول المعرفية المنبثقة عن تلك الأزمنة. وإذ لا يسعنا أن نعود إلى التفاصيل لننظر كيف تفصح عن حقيقة: أن النهضة هي هاجس الجميع، سواء اشتغلوا على الأصالة والمعاصرة أو نقد العقل أو مقولة النصّ، فبمقدورنا أن نكتفي بأمثلة دالة، تكشف عن مساهمة بعض الرموز في ميدانَين معرفَيين، ينتمي كل واحد منهما إلى حقبة زمنية مختلفة. لا أحد يناقش في أن الجابري هو من رادة نقد العقل، وهو صاحب الرباعية المعروفة في هذا المجال، لكن ذلك لم يمنعه من المساهمة في الأصالة والمعاصرة أو التراث

والحداثة، بإصدار كتاب يحمل العنوان ذاته[1]. كذا يُقال عن محمد أركون الذي يُعدّ في إنتاجه الفكري مساهماً بين حقبتين، هما نقد العقل ومقولة النص؛ كما أمثلة كثيرة أخرى لسنا الآن بصددها.

والحالة ترجع كما ذكرنا قبل قليل، إلى المنطلق المتمثل بالنهضة كمركز. فالكلّ يبحث عن النهضة، سواء بالبحث عنها من خلال إعادة قراءة التراث وتحديد موقف معيّن من الغرب، عبر معادلة خاصة للأصالة والمعاصرة، أو من خلال نقد العقل وإعادة فهم النص.

وبهذا ليس الحديث عن أزمنة للثقافة العربية أو الإيرانية، هو حديث عن تعاقب الأزمنة الوجودية ـ الطبيعية، كما هو الحال بتعاقب الليل والنهار مثلاً أو حركة الشمس والقمر، ومن ثمّ ليست الميادين المعرفية التي نحدّدها هي ميادين أو مجالات معرفية جامعة مانعة؛ جامعة لجميع المفردات والمصاديق، مانعة لدخول غيرها فيها على حدّ المناطقة، وإنما هي هياكل ثقافية تكشف عن الاتجاه الأغلبي في حركة الفكر.

هذه الملاحظة ستبرز بحذافيرها في أيّ تحقيب لأزمنة الثقافة الإيرانية المعاصرة، وستطلّ برأسها في هياكل هذا الكتاب ومحتواه.

ثلاث مصادرات

على حصيلة تلك الخبرة المنهجية النظرية، أو النظرية المنهجية التي عاينّا من خلالها المشهد الثقافي العربي، ندخل إلى أزمنة الثقافة

(1) انظر: د. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م.

الإيرانية. ما يميّز أزمنة الثقافة الإيرانية هذه، أن لها مجموعة مصادرات؛ من ثمّ هي تنطلق من جملة أصول موضوعة، أبرزها:

1 ـ التركيز على تحولات الفكر والثقافة، والخلفيات المعرفية الثاوية وراءها، لما بعد شباط 1979م، دون أن نهمل بعض الجذور المكوّنة التي تمتد بعيداً، وتعود إلى المرحلة السابقة، مع أن أغصانها قد أورقت وأينعت ثمارها بعد الثورة الإسلامية.

2 ـ التركيز على المُنتَج الإسلامي كحقل عام، دون أن نهمل نقاط التجاذب ومحاور الاستقطاب. بعبارة واضحة، لا يهمنا التعامل مثلاً مع داريوش شايغان أو أحمد فرديد وإحسان نراقي أو حتى حسين نصر وحميد عنايت ومجيد محمدي وأمثالهم، إلّا بقدر ما يتصل إنتاجهم مع الخط العام لحركة الفكر بعد الثورة الإسلامية، ومدى ما أثاره من استقطابات وتجاذبات مع هذا الخطّ.

3 ـ التركيز على الأفكار والمعارف والمنهجيات، وإهمال آداب اللغة والشعر والقصة والسينما والمسرح والفن التشكيلي وما شابه[1]، خلا إشارات يصلها باعث مسيس بما نحن فيه، كما هو الحال في

(1) هذا الاستبعاد واستبعاد النتاج الأكاديمي الذي يليه، لا ينطوي على حكم مسبق بإقصاء هذا اللون من الثقافة والفكر والمعرفة، إنما هو موقف إجرائي يتلاءم مع دائرة اهتمام الكتاب وإمكانيات الباحث في دراسة موضوعه. عن السينما نشأةً وتطوراً، انظر مثلاً: فاطمة برجكاني، السينما الإيرانية: **تاريخ وتحديات**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2009م، حيث يسجّل الكتاب أنّ إنتاج الأفلام بعد انتصار الثورة الإسلامية ازدهر وتنامى حتى بلغ سنة 1985م (81) فيلماً.

على الغرار ذاته، عن المسرح انظر: فاطمة برجكاني، **تاريخ المسرح في إيران**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008م.

الرؤية السينمائية التي أثارها مرتضى آويني (ت: 1993م)، في منحاه لتأسيس ما أطلق عليها السينما الإشراقية. أو ما حصل مع الدراسة التراثية التي قدمها حدّاد عادل في فلكلورية الزي الشعبي، كما يفيد الانطباع الأول عنها، قبل أن يحوّلها إلى أساس لقراءة في التكوين الحضاري، تقوم على رؤية متقابلة بين حضارتين.

كما أخرجنا من دائرة الاهتمام، النتاج الأكاديمي الذي يرتبط ببواعث علمية صرفة في البحث الجامعي، عدا ما له صلة بموضوعات الكتاب[1]؛ إذ من العسير تغطية جميع اللحظات الزمنية لفكر المجتمع ونشاطه الثقافي مذ تكوّنه أو خلال المنعطفات الحاسمة، فما أكثر البذور التي نجهلها فضلاً عن التفصيلات!

بشأن المصادرة أو الأصل الموضوعي الأول، لا ندّعي مطلقاً أن نشأة الأفكار ـ حتى التي يدور عنها البحث ـ قد بدأت فعلاً مع لحظة

---

(1) نعطي أمثلة سريعة لكتابات أكاديمية، لكنها ذات صلة بالموضوع، من خلال أعمال عبد الهادي حائري (ت: 1993م) لاسيما كتابه **تشيع ومشروطيت در إيران (التشيع والمشروطة أو التشيع والحركة الدستورية في إيران)**. بيد أن الأهمّ هو كتابه: **نخستين روياروئيهاى انديشه گران ايرانى با دو رويه تمدن بورجوازي غرب (المواجهات الأولى لمفكري إيران مع مساري الحضارة الغربية البرجوازية)**.

أيضاً: صادق زيبا كلام، لا سيما كتابه **سنت ومدرنيسم (التراث والحداثة)** الذي يقدم فيه بحثاً تاريخياً لفشل جهود الإصلاح والتحديث السياسي في إيران إبّان العهد القاجاري. لكن الأهم هو كتابه: **ما جكونه.. ما شديم؟ (نحن: كيف صرنا نحن؟)** الذي يتضمن دراسة تاريخية لأسباب التخلف في إيران.

المثال الأخير نأخذه من كتاب فرامرز رفيع بور: **توسعة وتضاد (التنمية ومعوقاتها)** الذي قدّم فيه تحليلاً اجتماعياً مليئاً بالإحصاءات، عن التنمية ومعوّقاتها، متابعاً المعوّقات من داخل البُنية السياسية ذاتها، عبر تحليل النظام الاجتماعي ـ الثقافي، وكيف أضرّت جهود التحديث التي مارستها حكومات ما بعد الثورة الإسلامية، بهذه البنية الاجتماعية ـ الثقافية للشعب الإيراني.

شباط 1979م، فتنظير مثل هذا يقطع الاستمرارية والتاريخية، ويضرب حلقات التواصل في حركة الفكر، وقد يشي بسكونية (لا تاريخية) نرفضها في النشاط الثقافي والمعرفي كما رفضها قبل ذلك فلسفياً، فيلسوف شيراز محمد بن إبراهيم (ت: 1050هـ) عندما ذهب إلى الحركة الجوهرية في الوجود برمّته؛ لكن المؤكد أن للثورة دورها كباعث معلّل لحيوية فكرية واسعة عرفتها إيران بعد الانتصار.

مع الثورة الإسلامية أصبحنا بإزاء وضعية تاريخية عامة، بمعنى أنها أملت شروطاً، واقعية جديدة للممارسة الفكرية، أو متغايرة في بعض الجهات مع التي كانت سائدة، مكملة لبعضها الآخر.

أما عن المصادرة أو الأصل الموضوعي الثاني، فلا ندّعي أيضاً خلّو الساحة الفكرية الإيرانية من نتاجات غير الإسلاميين ـ أقصد الإسلامي منهجاً لا انتماءً إلى الإسلام كدين وهوية وطنية ـ أو أن الإناء الفكري قد ملأه الإسلاميون دون غيرهم. فحركية الفكر وتاريخيته وواقعيته في أيّ مجتمع، تمنع الجنوح إلى مثل هذه القناعة السطحية الساذجة التي هيمنت على عقول ذوي النزعة الأحادية ومنهم إسلاميون كثيرون. وإذا كان ثمّ إيحاءات لها في العالم العربي، فهي ناشئة عن الجهل بالمجتمع الإيراني وما يدور فيه، أسهم في عوامله، التضليل الذي خلقته الترجمة ذات الطابع الأحادي خلال أكثر من عقدين من الزمن؛ إذ لم تخرج إلى العالم العربي طوال هذه المدّة تقريباً، غير كتابات الإسلاميين ومن لون واحد، ولم يعرف العربي سوى أسماء من قبيل السادة مرتضى مطهري، مكارم شيرازي، علي شريعتي، محمد تقي مصباح يزدي، عبد الحسين دستغيب، حسين مظاهري وأمثالهم،

ما أعطى انطباعاً مبتسراً بشدة، ومشوهاً إلى حدٍّ كبير عن طاقات المشهد الثقافي الإيراني ومكوّناته[1].

ثلاثة مفاتيح معرفية

يقترح الكاتب دراسة الثقافة الإيرانية وتحولات الفكر بعد شباط 1979م، عبر ثلاثة أزمنة، لكل منها مفتاح ومجموعة ميادين معرفية ومركز.

المفاتيح التي نعنيها، هي:

1 ـ التجديد الكلامي

هذا المفتاح ليس تجديداً في علم الكلام الموروث والمعروف عند المسلمين، وفي ثقافتهم التاريخية والحاضرة، وإن شمل ذلك؛ بل المقصود منه مباشرة ما يقع في جواب: ما هو الإسلام في تصوّرنا الحاضر؟ وكيف نفهم هذا الإسلام؟

كانت للإسلام صورته قبل الثورة الإسلامية في إيران وخارجها، لكن مع الانتصار الخميني تغيّرت هذه الصورة، وأضحت متوائمة مع

---

(1) الطريف، أن هناك انتقائية مقصودة حتى في ترويج فكر هذه الأسماء، فمع مرتضى مطهري مثلاً، لم نر في الكتب المترجمة عنه وعن سيرته وحياته، تغطية لرؤاه حيال نظرية الحقوق الفطرية ـ التكوينية للإنسان، وكيف أن هذه الحقوق دائمة ثابتة للإنسان، وأنها سابقة للتكليف وللعمل معاً. كما لم نر في أغلب ما قرأناه عنه معرباً، تغطية لرؤيته الجريئة عن الحرية الفكرية، حتى حرية الملحدين في إبداء رأيهم كما قال مرة، ونظراته عن العدل وكيف أدى العزوف عن هذا الأصل إلى انكماش الفلسفة الاجتماعية؛ هكذا إلى مواد كثيرة أخرى. انظر: مرتضى مطهري، **بررسى اجمالى مبانى اقتصاد اسلامى (بحث عام في مرتكزات الاقتصاد الإسلامي)**، منشورات حكمت، 1403هـ، ص 164 فما بعد.

الخطاب الخميني نفسه، فيما قدّمه من فهم لهذا الدين؛ ليس في مجال السياسة وإدارة الدولة فقط، إنما في مجال المجتمع والاقتصاد والثقافة والآداب والفنون والإعلام والتغيير الاجتماعي، والسياستين الداخلية والخارجية.

لذلك ليس صحيحاً أن يرتبط مصطلح «الكلام الجديد» في إيران، مع المعنى الذي يفيد إدخال موضوعات جديدة أو إقحام منهجيات حديثة، على موضوع علم الكلام التقليدي ومنهجياته الموروثة. إنما الصحيح أن مديات هذا المصطلح ترتقي إلى آفاق أكبر وأوسع من ذلك كثيراً، تلتقي عند نقطة محورية، تمثلها طبيعة الفهم الذي نقدمه للإسلام، دون أن يمنع ذلك من أن يكون تجديد الكلام الموروث محتوىً ومنهجاً، أحد شواغل هذا الحقل المعرفي.

تحوّل الكلام الجديد كـ«مفتاح» إلى محور لتوليد العديد من «الميادين أو المجالات المعرفية» في إيران، لكلّ واحد منها «مركز» استقطاب؛ لتلتقي هذه المراكز أخيراً عند «مركز ـ أم» يمثل غاية لمسار الفكر، أو جهازاً مفهومياً للمعارف والأفكار الناشطة في جميع ميادين هذا المفتاح ومجالاته.

المركز ـ الأم لجميع مجالات هذا المفتاح وساحاته المعرفية، يتمثل بتقديم تشييد لجميع مرافق القراءة الخمينية للإسلام وتسويغها وتبريرها، بوصفها القراءة الوحيدة الصحيحة، وأن ما دونها من أمثال «الإسلام التقليدي» و«إسلام الحيض والنفاس» و«الإسلام السلطاني» و«الإسلام الرجعي» و«الإسلام السعودي» وأخيراً «الإسلام الأمريكي»؛ ما هي سوى إسلامات ناقصة أو مشوّهة عن النهج السليم؛ نهج الإسلام المحمدي الأصيل، كما اعتاد الإمام الخميني أن يقول.

ينبغي أن لا نتوهم أن هذه المصطلحات وجميع ما يجول في ميادين هذا الحقل، هي محض مفاهيم ثقافية أو سياسية، إنما يكمن من ورائها جهد معرفي رصين، وتسندها رؤية كلامية معمقة (ليس المقصود بالكلام هنا معناه الذي يصرفه إلى أصول المعتقد الإسلامي الثلاثة، إنما الرؤية الفلسفية للإسلام نفسه، أي: ما هو الإسلام؟).

فتصوّراتٍ كالتي قدّمها الخميني (ت: 1989م) للمصالحة بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء، تستند إلى رؤية معرفية في هذا المجال توحّد - ليس في أداة المعرفة بل في الغاية - بين الفلسفة والعرفان والفقه. وتصوّره للمساحة الهائلة لصلاحيات الفقيه الولي، ناشئ من طبيعة الفهم الكلامي للإسلام، كذلك تصوّره عن الدولة والحفاظ على الحكم الإسلامي وأنه مقدّم حتى على الواجبات، وأن بمقدور الحكومة (بشخص الفقيه الولي أو من يخوّله صلاحياته) أن يعطّل الأحكام الفرعية إذا اصطدمت مع أصل حفظ النظام، إنما هو ناشئ عن هذا الفهم أيضاً.

ثمّ إنّ إعادة الصياغة أو التحديث وأحياناً اجتراح المناهج وإبداعها، الذي طال الممارسة الاجتهادية الفقهية في بُناها وحقولها ومناهجها، والفقه السياسي بجميع تفريعاته ومنهجياته، ما هو سوى نتائج طبيعية قد ترتبت على الفهم الكلامي للإسلام نفسه.

فالإسلام الخميني الذي كنّى عنه الإمام بالإسلام المحمدي الأصيل، غالباً هو من فتح الثورة الهائلة في مجال التجديد الفقهي؛ ليس فقط من خلال مقولة المكان والزمان وما لهما من تأثير شامل في تغيير الأحكام، بل حتى ما اجترحه من شروط لم تكن مألوفة للمجتهد المعاصر، إذا ما رام ممارسة دوره في ظل الحكم الإسلامي؛ إذ ينبغي

لمجتهد مثل هذا أن يكون عارفاً بالسياسة العالمية، بأصولها وأحابيلها، له دراية بالاقتصاد، وبالمجتمع المعاصر ومكوناته وبالثقافة الإنسانية وما تتجلى به من تيارات. وهكذا ظهور مفاهيم جديدة في قضايا المرأة وعالم العمل والثروة والأموال، وفي الإعلام والمسرح والسينما والموسيقى والفن، وفي التغيير الاجتماعي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي القضاء، وفي السياسة الأمنية والخارجية إلى عشرات المفاهيم الأخرى، ما هو سوى انعكاس للتجديد الفقهي، الذي يعكس بدوره تجديداً كلامياً، يتمحور حول فهم معيّن للإسلام.

هكذا الحال بشأن الفقه السياسي، الذي صارت له في المكتبة الإيرانية، موسوعات بعد أن كان لا يتخطى مجموع نتاجه المقالات والكراسات؛ وفي أحسن حالاته ما كان يزيد على بعض البحوث والكتب الجادّة.

ما من مصطلح أدل على المقصود من القول: إنّ بحوث الفقه السياسي شهدت في إيران، ثورة عقلية كبيرة على مستوى المحتويات والمناهج معاً.

لنكتفِ بهذا التصوّر التمهيدي الأولي لهذا المفتاح، ولنتذكر أن الغاية منه، هي تقديم نظرية للنظام السياسي الجديد، تمثّل مركزه العقيدي وغطاءه الأيديولوجي، أمام المؤمنين به وأمام العالم.

2 ـ الاجتهاد والتجديد الفقهي

أجل، الاجتهاد بمفهومه العلمي ما يزال عملية بذل الجهد الإنساني لاستنباط الحكم الشرعي من مداركه الأصلية. بيد أن المؤكد أن هذه الممارسة شهدت تحوّلات ضخمة، مع منعطف شباط 1979م، وقيام

تجربة التطبيق في نطاق الجمهورية الإسلامية. وما أملته هذه التجربة من نشأة ألوف العناوين، التي تتطلب حاجة إلى التفقيه واستنباط الحكم الشرعي المناسب، انطلاقاً من المفهوم الذي يفيد أن الحكم الشرعي، هو الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلّفين وذواتهم وبما يدخل في حياتهم من أشياء، أو هو التشريع الصادر من الله سبحانه لتنظيم حياة الإنسان.

ببساطة شديدة، لقد تخطّى دور الفقه في ظلّ تجربة التطبيق نطاقه الفردي الذي كان مألوفاً قبل التطبيق، منصبّاً في الحيّز الفردي من حياة الإنسان على شأنه العبادي وبعض المعاملات والأحكام العامة. فمع الدولة انطلقت أبواب الفقه لتغطي بالإضافة إلى مرافق الدولة نفسها، جميع شؤون الحياة الإنسانية، لكي يكون ثَمّ معنى للحكم الإسلامي أو للدولة الإسلامية أو للجمهورية الإسلامية، لدى أصحاب الأطروحة.

وعملية التحوّل الشامل هذه لم تكن سهلة يسيرة، كما لم تمرّ دون مشكلات عويصة داخل بنيان الجمهورية الفتيّة؛ تشهد على ذلك سجالات العقد الأول من التجربة، ومتطلبات الإدارة الحكومية لمنظومات فقهية واسعة في تنظيم العمل (قانون العمل) وقضية الاحتكار وتحديد الأسعار، وفرض العقوبات من قبل الدولة (التعزيرات) والضرائب، فضلاً عن تنظيم شؤون الإعلام والموقف من الموسيقى والسينما والمسرح والغناء، والمؤسسات الأمنية، والدفاع وفرض التجنيد الإلزامي، وقصة السياسة الخارجية والموقف من القوانين والأعراف والمعاهدات الدولية، ما كوّن تجاذبات بعضها حادٌّ بين مجلس الشورى الإسلامي والفقهاء الستة في مجلس حماية الدستور، أدّت أحياناً إلى تعطّل العمل في بعض المرافق لأشهر مديدة، إلى أن انطلقت بعض

التكييفات العجلى لحلّ جزء من هذه المعضلات، إما عن طريق الأحكام الولائية التي اتخذها الفقيه الولي، أو الأحكام الثانوية التي عهد بصلاحيتها إلى مجلس الشورى، أو من خلال مجلس تشخيص مصلحة النظام التي انبثقت بذوره في عهد الخميني نفسه، قبل أن يعلن السيد الخميني عن ثورة منهجية كبيرة في العقل الفقهي، حاثّاً إيّاه لاستنفار طاقاته لاستنباط الأحكام المطلوبة، لكن من خلال تجديد مكوّناته المنهجية، لكي لا يُتهم النظام الإسلامي بالعجز في مضمار قوّته المتمثلة بفقاهته، إذ عُرف عن الثورة الإيرانية أنها ثورة الفقيه، وباعتبار آخر ثورة الفقهاء. حصل ذلك كله في دعوته إلى إدخال عنصرَي المكان والزمان في الاستنباط، بوصف الفقه الإسلامي ليس فقهاً جامداً عاجزاً عن تطوير آلياته المنهجية، أو متخلفاً عن ركب الحياة وروح العصر، وذلك في معادلة تدعو إلى اقتحام العصر وبلوغ ذروة الحداثة، لكن من دون التضحية بالأصالة الفقهية، التي كنّى عنها النص الخميني بمصطلح فقه الجواهري، نسبة إلى الفقيه النجفي المعروف الشيخ محمد حسن النجفي (ت: 1266هـ) صاحب المصنّف الفقهي الموسوعي «جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام».

كانت الدعوة إلى اقتحام الاجتهاد منهجاً ومحتوىً، لمضامير التجديد دعوةً ثقيلة، لم تمرّ في إيران دون مناكفات في حواضر العلم الديني ولا سيما مدينة قم، بل تخطت المناكفة إلى الشحناء والصدود، وأحياناً التسقيط والتشهير حتى بالخميني نفسه، الذي لم يسلم من شررها، فلم يتراجع وزاد إصراراً، وهو يقول: «ينبغي أن نبذل جهدنا لكي تتكسّر أُطر الجهل والخرافة، لنبلغ النبع الصافي للإسلام المحمدي (ص). وإنّ أغرب ما هو موجود اليوم في العالم المعاصر، هو الإسلام،

وأن إنقاذه هي عملية تحتاج إلى التضحية والفداء، وأدعو أن أكون أحد هؤلاء القرابين».

في قضية تجديد الاجتهاد الفقهي، لم نكن إذاً أمام نزهة سهلة، أو عملية علمية يسيرة، بل أمام تحوّل ضخم تعوّقه ممانعات نفسية وعُرفية ناشئة من قوة الموروث وسلطة السائد وسطوته، فضلاً عن المشكلات العلمية خاصة في المجال المنهجي. وإذ نضيف إلى ذلك المشكلات الهائلة التي أثارها القضاء، ليس فقط على مستوى قلة القضاة ونقص القوانين، وما هو ناشئ من توحيد الرؤية في بلد كبير مثل إيران، وتجاوز القاعدة الموروثة «القاضي مختار»، بل أيضاً على مستوى ألوف المشكلات التفصيلية؛ حين نضيف هذا إلى ذاك لنا أن نتخيّل عمق المشكلة، ومن ثمّ نقدّر الحاجة الملحّة إلى التجديد في هذا المجال.

هذا الفضاء بكلّ آلامه وآماله، وبأبعاده النظرية والعلمية والنفسية، وبحلوله المؤقتة والمستديمة غائب على نحو كامل عن العالم العربي، لا يكاد يعرف عنه القارئ العربي ـ كمثال ـ إلّا اللمم. وحتى ما تُرجم إلى العربية كثمار لمخاضات التجديد الفقهي في إيران، جاء دون بيان مقدّماته الموضوعية، والواقع التاريخي الذي أفرزه، فلم يتبيّن حجم الإنجاز الكامن وراء هذه الثمار، ولا عرفت طبيعة المتغيّرات العميقة التي قادت إليه.

الأمثلة في الكتاب الذي بين أيدينا بالعشرات[1]، وهي تحرص

---

(1) أرجو تركيز الانتباه إلى الإثارات التي أدلى بها قاضي القضاة (الأسبق) محمد يزدي في مؤتمر فقهي في الحاضرة القمية، وما تضمنته من معلومات واستفهامات.
كذلك ما فعلناه في تصوير الإشكالية التطبيقية التي أحاطت مقولة الأحكام الولائية، وكيف قاد التجاذب بل المواجهة المستديمة بين مجلس الشورى وفقهاء مجلس الدستور في عهد المؤسس نفسه، إلى ازدهار الأحكام الولائية، والتوجه من بعدها لتأسيس مجلس تشخيص النظام.

كلها، على مواكبة المقدمات ومتابعة متغيرات الواقع السياسي والاجتماعي وما أفضت إليه من تجديد في العقل الفقهي؛ لكن سأكتفي باستحضار مثال واحد، أرجو أن يكون كافياً للتأمل بهذه المقولة/ المفتاح، ومقدار ما أثارته من ميادين معرفية في مناسبة واحدة فقط. لقد أطلق الإمام الخميني دعوة إلى أن تأخذ عملية الاستنباط الفقهي لدى فقهاء الجمهورية الإسلامية، تأثيرات الزمان والمكان بنظر الاعتبار. حصل ذلك في بيان مكتوب ومهم وجهه الخميني إلى حواضر العلم الديني خاصة الحاضرة القُمّية، في شهر رجب 1409هـ؛ أيْ قبل وفاته بأربعة أشهر.

مبادرة الخميني ليست سوى دعوة بالخطوط العريضة؛ أما التشييد والمباني والاستدلال والتفاصيل، وبيان اللوازم والمحاذير وما سوى ذلك من تفصيلات، فقد تركها لأهل البحث والاختصاص. شهدنا أثر ذلك ولادة الكثير من المبادرات والبحوث والندوات على هذا الصعيد، ملأت كتباً ومجلات، وساهم فيها اختصاصيون من الحوزات والجامعات معاً.

في المثال الذي نعنيه: إن مؤسسة تنظيم آثار الإمام الخميني، بادرت إلى عقد مؤتمر علمي خاص لإشباع المقولة المقترحة درساً وتحليلاً وبحثاً، فجاءت الحصيلة ما يقارب المئتي بحث وحوار، بحيث صدرت الأعمال العلمية الكاملة في أربعة عشر مجلداً، بمعدل يزيد على الأربعمائة صفحة من الحجم الكبير[1] لكلّ مجلد. هذا عدا النقاشات

---

(1) انظر: نقش زمان ومكان در اجتهاد (دور الزمان والمكان في الاجتهاد)، مجموعة آثار بحث المباني الفقهية للإمام الخميني، مؤسسة تنظيم آثار الإمام الخميني، 1 ـ 14 مجلد، طهران، 1995م. لقد ساهمت في هذا النتاج أقلام حوزوية وأكاديمية. بديهي=

والمحاورات التفصيلية والأعداد التي خصصتها المجلات وملاحقها للمؤتمر، ما قد يرفع الحصيلة إلى عشرين مجلداً.

أسجل دون تردّد، أن الثراء الباذخ هذا، وما يتضمنه من «ميادين معرفية» خصبة، تدور حول مقولة التجديد الفقهي كـ«مركز»، هو جهدٌ فكريٌّ مجهولٌ خارج إيران، وحيث تُرجمت بعض ثماره، فإنّ المواد المترجمة جاءت معزولة عن مقدماتها وسياقاتها، لذلك لم تلقَ الإيقاع اللازم عند المتلقي، بل صارت أحياناً عبءاً عليه، لغموضها والتباسها أو بدت كأنها ترفٌ نظريٌّ وحسب.

من فوائد المنهج التأريخي الواقعي في دراسة الأفكار والتوثيق لها، أنه يجمع في مركب واحد، الجهد العلمي إلى أسبابه الواقعية في السياسة والمجتمع والاقتصاد كما في العقول والنظريات والأفكار؛ وأنه يوحّد بين النتائج الفكرية ومقدماتها، فيعطي وحدة حقيقية لمسار الفكر ومقتضيات المنهج غير معزولة عن الواقع؛ ويضفي حيوية تمنح الجديد الفكري والمنهجي، قيمته الواقعية وحجمه الحقيقي. هذا المنهج، يكشف عن الأجواء والمناخات والنبضات، وليس صحيحاً أنه حكر على المنهجية الماركسية، كما من الخطأ الظن أنه يوقع بمأزق تبعية الفكر إلى الواقع، وينفي عن الفكر أيّ وجود مستقل.

أطلتُ بعض الشيء في بيان موقع الاجتهاد والتجديد الفقهي، في

= جداً أن الحصيلة لم تأت على درجة واحدة من حيث العمق النظري والتماسك المنهجي، لكن هذه الغزارة في الكمية تكشف وحدها، عما نقصده من تحوّل الاجتهاد إلى شرارة لتوليد المزيد من الخصوبة في هذا المجال، ومن ثمّ تحوّل التجديد الاجتهادي إلى مفتاح نطلّ من خلاله على ميادين معرفية، ازدهرت كثيراً خلال العقود الثلاثة الأخيرة من الحياة الفكرية الإيرانية.

فتح ميادين معرفية في الساحة الثقافية والفكرية الإيرانية خلال ثلاثة عقود؛ فقط لأني أعتقد أن هذا الحقل لم ينل العناية الكاملة، مع أن فيه ما يمكن أن يثري مسار الفكر الإسلامي في بقية الساحات خارج إيران[1].

بالعودة إلى ثلاثية «المفتاح»، «الميادين المعرفية» و«المركز»، فهنا أيضاً نحن بإزاء ميادين معرفية كثيرة، لكلّ منها مركز استقطاب تتفرع عنه مفردات وتفصيلات ذلك الميدان أو الحقل المعرفي. كما هناك المركز ـ الأم المتمثل بتأمين حاجة النظام إلى التكييف الفقهي في مختلف المرافق والنظم وألوف التفاصيل، ليكون ثَمّ معنى منطقي سليم ومقبول لإسلامية النظام والدولة والجمهورية في هذا المجال، حيث تُحمل «الإسلامية» هنا على الالتزام بالتكاليف الشرعية وبالفقه الإسلامي.

3 ـ الفقه السياسي

حين يكون الفقه بمفهومه المدرسي العام، هو تحديد للموقف العملي تجاه الشريعة، فإن الفقه السياسي هو ذلك الجانب من الفقه الإسلامي الذي ينهض بتحديد الموقف العملي للشريعة ازاء إدارة المجتمع في جوانب الولاية والقيادة: القوات المسلّحة وإدارة الجيوش؛ جمع الضرائب والأموال والزكوات؛ الاضطلاع بوظيفة الحسبة؛ وتنظيم عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحؤول دون وقوع

---

(1) أستميح القارئ في دعوته للتركيز في انتباه مضاعف إلى حديث أحمد الخميني، في بيان الملابسات التي استدعت أن يطلق الإمام الخميني دعوته لتجديد منهجيات الاجتهاد، عبر إقحام المكان والزمان فيها، حيث توفرنا على تغطيتها في ثلاث مقالات متتابعة من هذا الكتاب، اجتهدنا أن نرسم ـ ما استطعنا ـ طبيعة الأجواء والسياقات والمخاضات التي أحاطت الموضوع.

المنكرات؛ التعهد بقيام المراسم العبادية العامة، الأسبوعية والسنوية كصلاة الجمعة والحج؛ حفظ حقوق الناس وتحديد إطار الحريات العامة، عبر إعطاء رؤية فقهية واضحة بين حفظ حريم الفرد في بيته، مهما كان تصرفه وبين الأطار الاجتماعي العام؛ تنظيم العلاقة بين السلطة والشعب وتحديد الموقف الفقهي من التجمعات والأحزاب ولا سيما المعارضة؛ تحديد الموقف الفقهي من نقد الحاكم الأعلى فضلاً عن الجهاز الحاكم؛ تنظيم علاقة الدولة والمجتمع الإسلامي مع الدول والجماعات والمنظمات خارج الحدود. فكلّ القواعد والأصول الفقهية والحقوقية المحددة لموقف الشريعة من هذه الشؤون وغيرها من القضايا العامة، يندرج تحت عنوان الفقه السياسي.

من قبيل التكرار أن نستعيد لذاكرتنا، بأن الفقه السياسي الشيعي كان ضامراً قبل تجربة التطبيق في إيران وعلى مدار قرون. فمن حيث التصنيف المذهبي، كان الحكم سنيّاً في أغلب حقب تاريخ المسلمين ومعظم بلادهم، لم يزد حظّ الشيعة فيه على المعارضة ودفع ضريبة الدم، وتجرّع محن الثورات والانتفاضات، وتحمل غصص المطاردة والسجون، أو الرضا بالمواقع الهامشية في الشأن السياسي العام للأمة!

لذلك لا نستطيع أن نتحدّث عن مدوّنات ذات شأن في الفقه السياسي خلال قرون طويلة، ما خلا النزر اليسير من المواقف الفقهية والفتاوى والأفكار التي يمكن تصيّدها في المصنفات الفقهية العامة، وبعض الرسائل الخراجية وغيرها. لقد دام هذا المسار حتى أوائل القرن العاشر الهجري تقريباً، عندما شهد العالم الإسلامي تحولاً رئيسياً كبيراً في إيران بصعود الصفويين إلى السلطة (905ـ 1135هـ) ومن بعدهم

القاجريين. فعلى مدار هذه القرون الثلاثة بلوغاً إلى مطالع القرن الرابع عشر، شهد الفقه السياسي الشيعي تطوراً ملحوظاً، في نمو المادة الفقهية واتساعها، بحيث صار بالمقدور الحديث عن رؤى وأفكار في الفقه السياسي، تنتسب إلى العالم اللبناني المحقق الكركي (ت: 940هـ) والمحقق الأردبيلي (ت: 993هـ)، ثمّ ما أثاره الشيخ أحمد النراقي (ت: 1245هـ) عن ولاية الفقيه في كتابه «عوائد الأيام»[1]، والمناقشات التي ساقها الشيخ مرتضى الأنصاري (ت: 1281هـ) لآراء النراقي، وأيضاً ما سجّله الشيخ محمد حسن النجفي (ت: 1266هـ) الذي ولج البحث بمناسبة حديثه عن الخمس، بنص صريح ذهب فيه إلى غربة هذه المناقشات وعدم البتّ فيها من قبل الفقهاء السابقين: «فإن كثيراً من مباحث المقام غير محرّر في كلام الأصحاب، كما أشرنا إلى بعضه فيما تقدّم، ومنها ما نحن فيه من ولاية الحاكم على نحو ما عرفت»[2].

ومع أن الصورة في النمو الكيفي للمادة الفقهية تطوّرت كثيراً مع بدايات القرن الهجري الرابع عشر (القرن العشرين الميلادي)، بدءاً من التحوّلات الضخمة التي شهدها العالم الإسلامي عامة والعراق وإيران خاصة، عبر الحركة الدستورية وتجاذباتها، وبدايات الحكم المدني، انتهاءً إلى تطوّر الحال في العقود اللاحقة من القرن الماضي، وبروز اتجاهات الإسلام الحركي وأحزابه وتنظيماته واتجاهاته، وازدهار التنظير في هذا المجال، بوجود مؤيدين منظرين لهذا الاتجاه من فقهاء كبار

---

(1) أحمد النراقي (1185 ـ 1245هـ)، **عوائد الأيام**، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم، 1417هـ، ص 529، العائدة (54) في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية.

(2) الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ج 16، ص180.

ومفكرين بارزين في العراق وإيران ولبنان وبعض البلدان الخليجية؛ إلّا أنّ هذا النمو النوعي والامتداد الأفقي الكبير في مكتبة الفقه السياسي لا يقارن بما حصل في إيران بعد الثورة الإسلامية، من انطلاق الفقه السياسي وهو يتوغل عمودياً نحو العمق، ويتسع أفقياً ليمتدّ على عدد كبير من الكتب والبحوث والمحاورات والمناقشات والسجالات، حتى أصبح لهذا الفقه موسوعاته المتميّزة، ودورياته الخاصة، ومصادره التي يُشار إليها بالبَنان، ومكتبة عظيمة تنأى عن الإحصاء.

لقد تحوّل الفقه السياسي إلى «مفتاح» أفضى إلى «ميادين معرفية» مكثفة في المشهد الثقافي والفكري، يدور كلّ «ميدان معرفي» حول «مركز» خاص به؛ لتتلاقى جميع هذه البؤر والمراكز وتكوّن «المركز ـ الأم» متمثلاً بحفظ النظام وتأمين غطائه الفقهي والنظري، والتجاوب مع متطلبات الواقع الجديد وشواغله، وما أثاره وجود الجمهورية الإسلامية من مقتضيات على هذا الصعيد؛ كل ذلك من أجل إدامة هذه التجربة واستمرارها.

أضف إلى ذلك الحقول المجاورة التي أطلقها الفقه السياسي، متمثلة ببحوث مكثفة عن الفكر السياسي الإسلامي، والفلسفة السياسية، بما في ذلك الدراسات المقارنة بهذا الشأن، خاصة مع اتجاهات الفكر السياسي الغربي وفلسفاته السياسية ونظرياته على هذا الصعيد.

جدلية العلاقة بين الحكم الشرعي وموضوعه، وبين النظرية والتطبيق، فسحا مجالاً لنمو هائل في الفقه السياسي داخل إيران، بعد انطلاق تجربة التطبيق الإسلامي فيها، تجاوباً مع لوازم هذه الجدلية، وصياغةً لاتجاه موضوعيّ في حركة الفقه، راحت تمتد مع الواقع نفسه؛

وذلك لكي توفر له إجاباته من مصادر الشريعة وما تفرزه التكييفات الفقهية من فتاوى وأحكام، وما تصوغه العقول من أنظمة ووحدات نظرية في هذا المجال.

هذا الجانب من الحركية المعرفية في المشهد الثقافي والفكري الإيراني، ما يزال يعيش غربة كبيرة في العالم العربي. وحتى حين نأخذ بنظر الاعتبار الترجمات التي تمت لبعض هذا النتاج، نراها قد اقترنت بالاختزال، الذي أشرنا إليه في وصف المفتاح السابق المتمثل بالاجتهاد والتجديد الفقهي، إذ لم تأت الترجمة مقرونة بمقدماتها ومخاضات التجربة ذاتها، فتضاءل إيقاعها العميق، وجاءت مبتسرة لا تكفي بالدلالة على حجم التحولات في الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، مفصولة عن أرضيتها التاريخية[1].

لكي نعطي تصوراً أولياً عن حجم الحراك المعرفي في هذا المجال، يمكن القول بشيء من التبسيط والاختزال: إن تطوّر العمل على الفقه والفكر السياسيَين، مرّ منذ شباط 1979م بثلاث مراحل، هي بإيجاز:

1 ـ مرحلة تجميع النصوص من القرآن والسنّة، وتلك المبثوثة في المدوّنات، لتكوين تصورات أولية حيال: الفقه السياسي، الفكر

(1) فقط أشير على عجالة إلى مؤشرات سريعة في هذا الاتجاه. منها الحديث عن عصرية الدولة الدينية، وأنّ لها أن تأخذ من الخبرة الإنسانية في المجال المدني والحضاري، أيْ في حقل الفاعلية بحسب تعبير جواد لاريجاني.

كذلك ما ذهب إليه التنظير في هذا المجال، من مشروعية العقد الاجتماعي وإلزاميته، إذ الحكومة الإسلامية تنفذ الشرع لإسلاميتها، وتلتزم العقد الاجتماعي وتنفذه، لكونها وكيلاً للشعب. كما تابعنا الاجتهادات الداعية لإدخال العرف الدولي السائد، في بنية الالتزام، بوصف ذلك العرف جزءاً من بناء العقلاء.

السياسي، نظام الحكم وما يرتبط بكل حقل من هذه الحقول، من مرتكزات عقدية ومبادئ كلامية وأحكام فقهية ومفاهيم مستمدّة من الاثنين.

لا نريد أن نسجّل حكماً فصلاً على مدى النجاح في هذه المرحلة، لكن يمكن القول إنها حققت الهدف المرجوّ منها، بتوفير الجرأة الكافية للفكر الإسلامي داخل إيران كي يتخطى مرحلة الصمت المشوبة بالدفاع. كما وضعت بين أيدينا كَمّاً كبيراً من الإنتاج، ربما وصل إلى مئات الكتب والندوات، وألوف المحاورات والمقالات والسجالات.

2 ـ مرحلة التنظير التي تشمل بناء النظريات وصياغة الأفكار وتقديمها في منظومات. اكتسبت هذه المرحلة في شيء من نتاجها، صيغة ابتعدت ما أمكن عن الأسلوب الخطابي والدعائي للأفكار والمتبنّيات، ودخلت في طور الاستدلال والبرهنة، مع ما يمليه ذلك من استعراض الآراء الأخرى ومناقشتها، كما هو شأن ثلاثة أو أربعة أعمال موسوعية متميّزة في هذا المجال.

3 ـ مرحلة المناقشة وتحليل المبادئ التصورية والمرتكزات التصديقية. هذه المرحلة جاءت أخصب من سابقتيها وأغنى منهما كثيراً، إذ راحت أقلام الباحثين تتخطى الجزء الظاهر من المفاهيم والأحكام والنظريات والأفكار؛ للتوغل عمقاً في محاولة لاكتشاف البنى المنتِجة لها والقواعد التحتية التي تستطيل عليها.

كما كان من سماتها تطوّر العدّة المنهجية للباحثين، واشتراك الحقلين المعرفيين الجامعي والحوزوي في الدراسة والتحليل.

من سمات هذه المرحلة أيضاً: الابتعاد عن طابع الجزم والأحكام الكلية، وتجنّب التعميم، والتريّث في مناقشة الرؤى الأخرى دون الاستعجال بنفيها، وفتح الميدان للأفكار المختلفة.

والكتابات من هذا اللون ـ المرحلة الثالثة ـ غالباً ما تتصف بما يلي:

أولاً: الطابع النقدي: فالباحث في هذا الطور لا ينساق وراء ما كان يعدّ مسلمات وثوابت، بل يدخل معها في ممارسة نقدية تلمس مرتكزات المفاهيم والأفكار وأبنيتها التحتية التي تنبثق منها.

ثانياً: التأسيس العقلاني: نعني به أن الباحث يجتهد في تعليل أفكاره وما يقدمه على أسس برهانية، فيخرج البحث عن طابع الإلزام بالقناعات الجاهزة والمصادرات والأصول الموضوعة، إلى حيّز البرهنة والاستدلال.

ثالثاً: ملامسة الواقع: غالباً ما ترتبط حصائل البحوث في هذا الحقل، بقضايا ومشكلات عملية وواقعية يعيشها النظام والمجتمع، ما يسبغ على الفكر طابعاً عملياً نافعاً يبعده عن التجريد، وما كان سائداً من نظريات قبل التطبيق، لم يكن أحد يعرف حجم صحتها أو جدواها على أرض الواقع.

بديهي أنه ليس ثَمّ ما يمنع من تداخل هذه المراحل فيما بينها في الزمن الواحد؛ والأدقّ أنها أطوار فكرية، أكثر منها مراحل زمنية منفصلة.

منهجية: المفتاح ـ المركز ـ الميدان المعرفي

اخترنا التعامل مع المشهد الثقافي والفكري الإيراني من خلال بؤر ومفاتيح، هي في حقيقتها مراكز الاستقطاب الفكري لقطاع واسع من

حركة الفكر خلال العقود الثلاثة الأخيرة، أو هي المجالات الكبرى للحركة الفكرية وللنشاط الثقافي، على الأقلّ في الجانب المتصل بمتغيرات ما بعد الثورة الإسلامية.

وظيفة هذا التخطيط لا تنحصر في كونه هيكلاً منهجياً شكلياً لتأطير المعاني الفكرية والممارسات الثقافية ونقلها إلى القارئ، بل هو وسيلة تعكس تصوراً خاصاً للمشهد الثقافي ـ الفكري كما نراه ونعايشه في إيران، وجهاز مفهومي فعّال جداً في معاينة الحركة الفكرية، وكشف حجم الحراك الذهني، وتفسير النشاط المعرفي وقراءة متغيرات الثقافة في البلد؛ لكنه لا يدّعي أنه الوحيد.

ببساطة شديدة، يعكس هذا الهيكل وحدة عضوية في الممارسة الفكرية. ويشير إلى بؤر أساسية للحركة الفكرية ومراكز استقطاب كبرى في العمل الثقافي، تعين على استكشاف المجال الثقافي ـ الفكري برمّته، ويعطي دالّات على الوضع السياسي من جهة، والمديات التي بلغها التغيير الاجتماعي من جهة أخرى. كما يومئ إلى المشكلات والمآزق والإشكالات ومفارق الطرق ونقاط الانسداد في الواقع الإيراني، بحكم ما بين الفكر والواقع من علاقة جدلية، دون أن يكسب الجدل بالضرورة معناه الماركسي الذي يجعل الواقع بناءً تحتياً للنشاط الفكري مطلقاً، ومحضناً تاريخياً لإنتاج الثقافة على نحو دائم؛ لأن الماركسية لا تمثّل منهجياً سوى قراءة واحدة في الجدل، وعلاقة الواقع بالفكر علاقة متجذرة في التاريخ الإنساني.

نعتقد أن نظرية «المفتاح»، «المركز» و«الميدان المعرفي» توفر لنا قراءة فاعلة لأهمّ ما أنتجته الساحة الإيرانية بعد شباط 1979م، والغوص

فيما بلغته على صعيد أهم منتجاتها المعرفية، ومن ثمّ فإنّ مقولات «التجديد الكلامي» و«الاجتهاد والتجديد الفقهي» و«الفقه السياسي» هي مفاتيح عظمى لتوليد مجاميع نشطة، تعكس ميادين معرفية واسعة، لكل ميدان مركز؛ من دون أن نزعم أن هذا المخطط مستوعب لجميع مضامير الثقافة وأشكال الفكر وصيغ المعرفة، أو أنه الهيكل المنهجي الوحيد في دراسة الموضوع؛ لكنه دون شك الأقدر على أن يمسك بالحقول المعرفية الكبرى لمرحلة ما بعد انتصار الثورة الإسلامية، وأن يضع اليد على العمود الفقري، وأصلب منصات الفعل الفكري في إيران.

على أن المحورة في «الكلام» و«الاجتهاد» و«الفقه السياسي» وتوحيد المشهد الثقافي فيها، هي وسيلة لتركيز التفكير العقلي بدلاً من تشتيته، لكن بشرط أن لا تتحوّل (المحورة) إلى إطار جامد، مشوّه للواقع وأحياناً مغيّر له.

ثمّ إنّ النشاط الثقافي ـ الفكري المشترك، لا يتكوّن ـ هكذا ببساطة واعتباط وميكانيكية ـ من مجموع هذه الحقول، بل يرتسم في جهاز مفهومي يرسم له مساره، بحيث تلتقي الميادين المعرفية ومراكزها، في مجال أكبر ينتظمها، عنوانه «إيران ما بعد الثورة الإسلامية»؛ مرة أخرى من دون الانجرار إلى وهم القطيعة الكاملة مع إيران السابقة على هذا العهد.

بمعنى، أن جميع هذه البؤر تتحرك في إطارٍ موحِّد للنشاط المشترك وتركيب متآلف أساسي، وأن هذا المركز الرئيسي والتركيبة المتآلفة، هي التي تضخ نسغ الحياة في مختلف النشاطات الثقافية التفصيلية.

وبعد، ليست هذه «المفاتيح» تعبيراً عن وحدات منفصلة، بل هي

أنسجة في وحدة عضوية، ليست هي وحدة الفكر العام وحسب، إنما هناك الترابط المنطقي في البنية؛ بين الكلامي والاجتهادي والسياسي. فما نؤمن به كلامياً ينعكس منهجياً في الاستنباط الفقهي، وتالياً في مواضعات الفقه السياسي داخل المجتمع. وبالعكس، فما نراه من السلوك الاجتماعي، مستوحى من طبيعة النظرية الفقهية، وهذه الأخيرة هي تجلٍّ مباشر لنسق كلامي معيّن في فهم الإسلام.

ثنائية السياسي ـ الثقافي

مَن صنَع مَن؟ ومَن يؤثّر على مَن؟ لا أريد أن أنجرّ إلى هذه الثنائية في مركب السياسي/ الثقافي أو الثقافي/ السياسي، بل أُؤمن بتركيب منطقي لا نشك بسلامة بنيته، يفيد: أنّ ما من حركة إلّا وهي تفتقر إلى معرفة، ومن ثمّ لا استغناء للسياسة عن الثقافة. لكن ألا تُنتج السياسة ثقافتها الخاصة، ويكون لها مثقفوها بالتبع لذلك؟

أجل، وهذه قاعدة لا تستثني إيران. فالسياسة في ظل الجمهورية الإسلامية، تصنع جزءاً من الثقافة، تؤثر في الفكر، تضخّم وتهمّش؛ والأخطر من ذلك أنها تصبّ الفكر والأوجه المعرفية حتى الراقية منها ـ كالفلسفة مثلاً ـ في مؤسسات، مهما بلغت في تمحضها المعرفي، تبقى في تبعيةٍ ما إلى السلطة. وزجّ الفكر في النسق المؤسسي السلطوي ـ ولا نقصد به الطابع التنظيمي للممارسة ـ له دائماً تبعات سلبية، صغُرت أم كبُرت.

من شأن السياسة كسلطة، أنها تمنح المغانم وتوزع الأعطيات؛ لأنها المالك الأكبر للثروات والإمكانيات، فيكون لها أتباع، وهذا جزء من فعل السياسة في إيران في علاقتها مع الثقافة والفكر والمعرفة، فبقدر

ما أزاحت من نخب، اجترحت نخباً بديلة، ليست كلها تؤمن بالضرورة بالنظام الجديد وأيديولوجيته، إنما هناك الطفيلي والانتهازي والجاهل الذي رفعته السياسة، وشبه العالِم أو المثقف الذي كسب من السلطة وزناً مضافاً، فصار في مصاف العلماء والمفكرين، مضافاً إلى المبدئي والمبدع الذي خضع لخطّ الضرورة الفكرية ومتطلباتها.

بكلمة، ليست السياسة في علاقتها مع الفكر في إيران، استثناءً أو بدعاً مما هو سائد في العالم الإسلامي الحديث، ومجمل الرقعة الموسومة بالعالم الثالث.

القسم الأول

من تحولات الفقه السياسي

الفكر السياسي في إيران

معطيات التجربة على مستوى الشكل وإطار الحكم

واقعة لها دلالة

عندما انتصرت الثورة الإسلامية وأعلن عن قيام الجمهورية الإسلامية في الأول من نيسان عام 1980م، زار وفد يمثّل إحدى الحركات الإسلامية العاملة في العالم العربي إيران، والتقى بالإمام الخميني (ت: 1989م) ومجموعة أخرى من القيادات المسؤولة. ثُمّ ما لبث هذه الحركة أن أصدرت مجموعة بيانات وكرّاسات تعبّر عن رؤيتها بالنظام الإسلامي الجديد.

ومن بين رؤى هذه الحركة الحديثُ عن شكل النظام واسمه؛ إذ سجلت اعتراضها على عنوان «الجمهورية الإسلامية» وأطروحتها ونادت بدولة الخلافة، وبالإطار التاريخي لدولة الخلافة الأولى في المدينة، كبديل لاسم الجمهورية الإسلامية وأطروحتها. لا نريد أن ندخل تفصيلاً في مناقشة فكر هذه الحركة والأصول الفكرية التي تتحكّم برؤاها، وإنما أردنا أن نشير فقط، إلى أن هناك من اعترض على عنوان «الجمهورية الإسلامية» كإطار وكشكل معبّر عن تجربة الحكم الإسلامي في البلد.

وإذا شئنا الصراحة أكثر فهناك من اعترض من الداخل أيضاً، خصوصاً في الدائرة التي تنتمي إلى الفكر الليبرالي، ولا زلنا نتذكّر كتاب من كتب رموز ذلك الخط، وهو يتساءل بصيغة الاستنكار: «يا ترى ما هي هذه الجمهورية الإسلامية؟ إنها لا تعدو كونها مركّباً وهمياً لا أكثر من ذلك ولا أقلّ، وإلّا فهل يمكن الجمع بين هذين الاثنين: بين الجمهورية والإسلامية؟».

اعتراض تلك الحركة الإسلامية وهذا الرمز المنتمي إلى دائرة الفكر الليبرالي، يكشف عن التباس وغربة. التباس لدى تلك الحركة في قضية الشكل والإطار، وفيما إذا كانت هذه القضية منصوصة وثابتة في نصّ تشريعي معيّن، بحيث لا يسوغ لنا إلّا التعبّد به، والانصياع إلى أنموذجه دون أن نملك من الحرية حقّ الخروج عليه ولو قيد أنملة، أم أن قضية الشكل والإطار، هي صيغة زمنية متغيّرة ترتبط بالتطوّر المدني للحضارة الإنسانية، وما هو ثابت هو محتوى الأطروحة المتمثّل بالتشريع الإسلامي؟

أما الغربة في الحالة الثانية، فيحكيها واقع ابتعاد الإنسان المسلم عن محتوى الإسلام وعقيدته وتشريعه ومفاهيمه، بحيث يستغرب المثقف المأنوس باتجاهات الثقافة الأرضية من حوله، ولادة حكم إسلامي في صيغة جمهورية؛ على اعتبار أن الأخيرة هي ميراث يوناني قديم، عرفه الفكر الإنساني في بواكيره الأولى في حضارة اليونان، ثُمّ عرفته الإنسانية مرّة أخرى مع حضارة الغرب، وما أفرزه فكره السياسي من صيغة المناداة بالحكم الجمهوري كأطروحة معبرة عن حكم الشعب لنفسه.

حين نعود إلى نقد تلك الحركة الإسلامية، واعتراضها على «الجمهورية» كصيغة للحكم الإسلامي في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، نجد أن أساس الالتباس في الرؤية، يكمن هذه المرة بإيمان هذه الحركة بأن التاريخ الإسلامي، في ما يفرزه من ممارسات وأشكال وصيغ، هو مصدر للتشريع، له من الحجية على سلوك المسلمين في الحاضر، تشبه حجية القرآن والسنّة وتتطابق معها.

هذه الحركة، أو لنقل هذا الاتجاه في التفكير الذي ما يزال سائداً بين المسلمين، يرتفع بالتاريخ الإسلامي بقضّه وقضيضه إلى مستوى المطلق، وينصّبه رمزاً مقدساً ينبغي الأخذ به كلّه. وفي مسألة الحُكم يعتقد أصحاب هذه الطريقة في التفكير ـ بالذات الحركة الإسلامية التي نتحدث عنها ـ أن الصيغ المتعددة التي شهدها مسرح تاريخ المسلمين منذ الخلافة الراشدة سنة (11 هـ)، حتى خلافة سلاطين آل عثمان التي ألغيت رسمياً في آذار 1924م، تمثل حجة على واقع المسلمين الحاضر، بحيث لا يحلّ لأي تجربة في الحكم والسياسة أن تخرج عن تلك الصيغ.

الأصل المتحكم بهذه الرؤية، أن واقع المسلمين في تجربتهم السياسية التاريخية هو حجة ومصدر للتشريع، وهو الأساس والمقتدى في بناء أيّ صيغة معاصرة للحكم الإسلامي. بين هذا الالتباس الذي يعتقد بحجية الصيغ التاريخية التي أنتجها تاريخ المسلمين السياسي، أو حجية الشكل المستحكم في تجربة الخلافة الراشدة على الأقل، وبين تلك الغربة التي عبر عنها التساؤل المستنكر لذاك المثقف المأنوس باتجاهات الفكر السياسي البشري المعاصر، الغربي تحديداً وبالدرجة

الأساس؛ بين هذا وذاك كان على مفكري التجربة الجديدة أن يقولوا كلمتهم حول صيغتهم التي جاءت تحمل عنوان «الجمهورية الإسلامية»، فماذا يعني هذا العنوان على المستوى التشريعي وعلى مستوى الفكر السياسي؟

هذا المقال الذي يأتي بمناسبة دخول الجمهورية الإسلامية عقدها الجديد، يحاول أن يقدم ملامح أولية في الجواب، من خلال تقصّي الفكر السياسي المعني بالتجربة.

الطباطبائي وأطروحة الإطار الزمني للحكم

إذا أردنا أن نفتح القضية المثارة على أفق أوسع، فسنجد أن مسألة شكل الحكم الإسلامي أشكلت في الذهنية الإسلامية من جهة، وتحولت إلى موضوع إثارة للاتجاهات العلمانية ضد الفكر الإسلامي من جهة ثانية. فبعض تيارات فكر المسلمين سقطت في ما يشبه السذاجة أو الجمود، في نصب أشكال سابقة لممارسات الحكم الإسلامي عبر التاريخ، بوصفها «ثوابت» لا يجوز المَحيد عنها. فيما جاءت الاتجاهات العلمانية لتنادي بعدم أهلية الأطر السابقة لمواكبة ما بلغه العالم اليوم من تطور على الخط المدني، يستلزم ضرورة تغيير الأطر التاريخية، متخذة ذلك حجة في المحيد عن العودة إلى حكم الإسلام والدولة الإسلامية. إزاء هذا الواقع سجل السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1403هـ) بوضوح منقطع النظير: أن شكل الحكم الإسلامي، هو من الأمور الزمنية التي توكل إلى التطور المدني، وليس جزءاً ثابتاً ومحدداً من الشريعة، بل وزاد على ذلك أنه لا ينبغي أن يكون للشريعة موقف ثابت إزاء قضية متغيرة بطبعها، كقضية شكل الحكم الإسلامي وطبيعة مؤسّساته. فما هو

ثابت في هذا الشأن في أصل الشريعة: أن السعي للنهوض لإقامة الحكم الإسلامي هو بنفسه من الأحكام الأولية، وأن موقع الولي الحاكم مع الصلاحيات المناطة به، هو بنفسه من أحكام الشريعة الثابتة؛ وحينئذ تنحل المشكلة بسهولة، إذ يقر ولي الأمر الشكل الذي يراه مناسباً للحكم الإسلامي وأطر الدولة، ليس على نحو اعتباطي، بل عن طريق الشورى والرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص في هذا المضمار، وهؤلاء يأخذون بالحسبان آخر ما أفرزه خط التقدم المدني من معطيات على هذا الصعيد.

يقول السيد الطباطبائي في هذا الصدد: «ثَمّ مسألة تُثار عن شكل الحكم في وقت تتعدد فيه المجتمعات الإسلامية، وتمتد على رقعة جغرافية واسعة تتنوع فيها اللغات والأصول القومية والوطنية، كما هو الحال في عصرنا الحاضر. والسؤال: كيف تواجه النظرية الإسلامية مثل هذا التنوع؟ فهل يعيش كل مجتمع في إطار ولايته وحكومته الخاصة؟ أم تكون هناك مجموعة من الحكومات المحلية الوطنية التي تأتلف في إطار حكومة مركزية واحدة؟ أم تكون الإدارة شبيهة بما هو عليه الإطار التنظيمي العام لهيئة الأمم المتحدة؟»

يجيب الطباطبائي على جميع هذه الاستفهامات وما يمكن أن يقع على شاكلتها، بقوله: «في الواقع ما ثمة موقف تشريعي ثابت للإسلام إزاء هذه الصيغ. بمعنى أن الإسلام بما هو شريعة ثابتة لم يتبنّ إطاراً معيناً للحكم يدعو إليه ويعتبره الواجب دون غيره؛ لأن الشريعة تتضمن العناصر الدينية الثابتة، في حين تنظر إلى قضية إطار الحكم وشكله كقضية متغيرة قابلة للتبدل في المجتمعات بحسب التطور الحضاري.

لذلك لا ينبغي أن يكون للشريعة موقف ثابت في قضية تعتبر متغيرة بطبعها».

من الواضح أن هذه النظرة المرنة المنفتحة على أفق متحرك ورؤية خلّاقة، تمتد حتى تشمل تفاصيل بناء الدولة الإسلامية في واقعنا المعاصر، كما هو شأن الجمهورية الإسلامية التي تأخذ بآخر ما تستطيع من معطيات العصر في إشادة هذا البناء، دون أن يكون من حق أحد أن يعترض بأن صيغة البناء الحاضر تغاير مثلاً، صور الأشكال التاريخية للحكم الإسلامي التي تحملها الذاكرة.

يفترض أن قضايا مثل شكل الحكم من خلال «الجمهورية»، والتعبير عن تمثيل الأمة من خلال مجلس النواب، وعدد أعضاء المجلس، وطبيعة تراتب القوى على خط السلطة والعلاقة بينها، ومسألة الانتخابات، والتواقيت الزمنية لها؛ كل هذه وغيرها هي عناصر متغيرة تتحرك في داخل التجربة وتأخذ مكانها فيها عبر الخبرة البشرية، ومن خلال قوانين ولوائح مدنية تأخذ بنظر الاعتبار آخر التطورات المدنية على الخط الحضاري البشري.

لا ريب أن مراجعة نظرية الثابت والمتغير في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، خصوصاً عند رموز كبيرة من أمثال السيد الطباطبائي (ت: 1403هـ) والسيد الصدر (ت: 1980م) والشيخ مطهري (ت: 1979م) والسيد الخميني (ت: 1989م) والشيخ جوادي (معاصر)، بالإضافة إلى التصورات الخلّاقة التي أخذ يبلورها ويدفع بها أساطين الفكر السياسي في التجربة الإسلامية داخل إيران، كما هي الحال مع موسوعة «دراسات في فقه الدولة الإسلامية» وموسوعة «الفقه السياسي»

وغير ذلك من المصادر المهمة في الفقه السياسي؛ إنّ أخذ جميع هذه الحصيلة بنظر الاعتبار يضع المسلم المعاصر أمام ثروة كبيرة، يرى فيها أن مساحة «المتغير» شاسعة في قوام النظريات الإسلامية في السياسة والحكم، وإن كان هذا «المتغير» يكتسب شكله وقوامه أحياناً من المؤشرات العامة للثوابت.

إنّ مراجعة بسيطة لأعمال المفكرين المشار إليهم، كفيلة بأن تنقل الفكر الإسلامي السياسي إلى آفاق رحبة يحافظ فيها على أصالته، لا من خلال الجمود أو التمسك الأجوف بالقشور والشكليات، لكن من خلال التزام ثوابت التشريع ومماشاة ما ترمي به من مؤشرات ومداليل على الصيغ المتغيرة.

ثُمّ إنّ تطور صيغة الفقه المقاصدي في التجربة الحاضرة، الذي يأخذ بنظر الاعتبار مصلحة الدولة، ويوجه الأحكام الحكومية الولائية، له دور كبير في فتح الفكر السياسي الحاضر على آفاق لم يكن يرتادها من قبل.

العلاقة مع التاريخ

ما هي يا تُرى علاقة نظرية الحكم الإسلامي وأشكاله مع التاريخ؟ في البداية نفصل بين تاريخين؛ بين المثال النبوي والعلوي في الحياة والسيرة والحكم، وبين البقية. فما نلتزم بحجيته، هو المثال النبوي والعلوي دون سواهما، على أن هناك تمييزاً استقر عليه الفكر الإسلامي في شخصية النبي، إذ هناك مسافة بين سلوك النبي (ص) كمبلّغ للوحي وبين سلوكه كحاكم. ففي الحالة الأولى ثمة حجية مطلقة تامة لجميع ما يصدر عنه، أما حين ممارسته الحكم كحاكم، فهو يتحرك في الدائرة

المتغيرة، ومن ثَمّ يمكن للحاكم الذي يليه، أن يتحرك في الدائرة المتغيرة، بمقتضيات أخرى. وعليه، ينبغي التمييز بين الدورين وعدم الخلط بينهما.

حين نعود إلى كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، حيث وضع بدايات أطروحته عن الحكم، نراه يعلن بصراحة أن المثالين اللذين يحتذي به الحكم الإسلامي المعاصر، هما المثالان النبوي والعلوي.

طبيعي أن هذه العلاقة مع الجانب التاريخي لا تنصرف إلى الشكل والصيغ المتغيرة، ولا إلى الدائرة المتغيرة التي يتحرك بها الحاكم، حتى وهو نبي أو إمام، بل تنصرف إلى أصول النظرية، في ما تدل عليه ثوابت التشريع والعناصر الثابتة من المثالين النبوي والعلوي.

هذا يدل بوضوح على أن العلاقة مع دولة المدينة على عهد النبي ودولة الإمام علي في الكوفة، ليست علاقة على مستوى اقتفاء الشكل والإطار المتحرك، ومن ثم ليست هي استعادة للتاريخ، فالتاريخ لا يستعاد. إنما هي علاقة على مستوى اقتفاء العناصر الثابتة وأصول الحكم، أما الأشكال والصيغ المتغيرة فهي قضايا زمنية.

لذلك تجد أن الإمام الخميني رغم مناداته بأن المثالين النبوي والعلوي، هما قدوته في أطروحته للحكم، لم يسعَ وراء استحضار واستعادة شكل الحكم في المدينة أو الكوفة؛ لأن هذه الاستعادة غير ممكنة أولاً، ولأنها غير واجبة ثانياً، إنما الواجب هو تنفيذ العناصر الثابتة وأصول النظرية والممارسة دون متغيراتها ودون أشكالها.

إن التجربة الحاضرة للحكم الإسلامي في إيران تعدّ عصرية بأرقى مقاييس العصر، وهي تأخذ في غير الأصول والثوابت، بآخر ما تقوى

على أخذه من الخبرة الإنسانية في المجال المدني والحضاري، بعد تكييفه بمؤشرات العناصر الثابتة، إذا كان هناك ضرورة شرعية للتكييف.

آراء مطهري

على خلفية هذه الرؤية المتحرّرة من أثقال التاريخ؛ المتحرّرة بالذات من رفع تاريخ المسلمين ـ مطلق تاريخهم ـ إلى مستوى المطلق، ونصبه رمزاً مقدّساً على نحوٍ مطلق أيضاً؛ وفي ضوء الانفتاح في قضية الشكل والصيغ المتغيرة في نظام الحكم، على واقع التطوّر الحضاري للإنسانية نجد مرتضى مطهري (ت: 1979م) يشارك في لجة النقاش الذي دار حول معنى المركب الجديد «الجمهورية الإسلامية»، بقوله: «لا يحتاج مفهوم الجمهورية الإسلامية إلى التعريف؛ لأنه يتكوّن من كلمتي «الجمهورية» و«الإسلامية». فكلمة «الجمهورية» تحدّد نوعية نظام الحكومة المقترح، وكلمة «الإسلامية» تبيّن فحوى ذلك النظام». في فقرة أخرى من هذا الحوار الذي كان يجريه معه تلفزيون طهران، أضاف مطهري: «الجمهورية الإسلامية هي حكومة يتمتّع فيها عامّة الناس بحق انتخاب رئيس الحكومة لفترة معينة، وتشكّل التعاليم والمبادئ الإسلامية فحواها وأساسها».

مع ذلك ظلّ البعض يتخوّف من «الإسلامية» على قدر فرحته بـ«الجمهورية». وسبب هذا التخوّف يعود إلى عاملين، هما:

الأول: الربط بين «الإسلامية» وبين حكم رجال الدين، هذا الربط الناشئ عن التجارب الكنسية التي رفعت رجال الدين إلى مستوى الطبقة التي تتمتّع بسلطات هائلة، كما أيضاً عن ضروب خطيرة من الانحراف طالت تاريخ المسلمين.

الثاني: لاعتقاده أن «الجمهورية» تعطي للشعب الكلمة الأولى في شرعية النظام. بمعنى أن الشعب هو مصدر شرعية النظام وهو منشؤها، في حين تصدم «الإسلامية» هذا الدور للأمة، وربما تلغيه كما يخال البعض.

ما ذهب إليه مطهري بالنسبة للنقطة الأولى، أن إسلامية الجمهورية لا تعني أبداً حكم رجال الدين، فليس هناك ترادف بين الاثنين. يستشهد مطهري بنص معروف للإمام الخميني: «إنني لا أؤيد استلام رجال الدين المناصبَ الحكومية حتى في الجمهورية الإسلامية» وذلك باستثناء بعض المواقع كالقضاء والتعليم والتربية. وقد دلّل الإمام على الالتزام بهذا الرأي عملياً، حتى مرّت سنة أو سنتان على التجربة، فكادت أن تسقط وتضيع، حينئذ دخل العلماء على خط الإدارة، لا من باب أنّ الجمهورية الإسلامية تعني حكم رجال الدين، بل من باب المسؤولية في دعم التجربة والمسؤولية في الحؤول دون سقوطها.

عن هذه النقطة بالذات يقول الإمام الخميني في الذكرى الرابعة لتأسيس الجمهورية الإسلامية: «عندما جئنا ودخلنا الساحة، رأينا أنه لو طلبنا من رجال الدين أن يتوجّهوا إلى مساجدهم، فسينتهي أمر البلاد إلى ابتلاعها من قبل أمريكا أو الاتحاد السوفياتي، ونظراً لكوننا لم نعثر في كلّ مجال على أفراد يسيرون مئة في المئة على طريق الهدف الذي ضحّى له شعبنا، رضينا بأن يكون رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء من العلماء».

ثُمّ أضاف بكلام دالّ: «أما في المجالات الأُخر، فكنا قد أعلنّا سلفاً أننا لا ننوي الاستمرار على هذا الوضع، وأنني أعلن الآن بأنه متى ما

حلّ ذلك اليوم الذي نرى فيه فئة من غير رجال الدين، لها أهلية إدارة البلاد حسب أوامر الله، فسيذهب السيد الخامنئي [وقد كان وقتها رئيساً للجمهورية] إلى شؤونه كرجل دين يمارس الإشراف على الأوضاع، وهكذا الحال بالنسبة للآخرين».

إذاً ليس هناك تلازم منطقي أو شرعي بين صيغة «الإسلامية» وبين علماء الدين، ومن ثمّ فإنّ «الجمهورية الإسلامية» لا تدل على حكم طبقي أو فئوي. أما مسألة الواقع الحاضر في وجود العلماء في خط الإدارة، فيخضع إلى ملابسات الواقع كما أوضحها الإمام الخميني.

أما المسألة الثانية فقد تعدّدت بصددها الإجابات، فقد ذهب مطهري أنه ليس هناك تناقض بين سيادة الأمة وبين الشرعية المستمدّة من الفقيه الولي، على تفصيل يذكره في محله. كما أن هناك آراء أخرى للشيخ جوادي آملي ولغيره من المشتغلين في التنظير السياسي الذي تقوم عليه التجربة، من بينها دراسة لمرتضى آويني (ت: 1993م) كان بودّنا أن نستعرضها جميعاً لولا ضيق المكان.

من التحولات الثقافية في عصر الثورة

حركة الفقه السياسي من النظرية إلى التطبيق

يُعرف الفقه في مفهومه المدرسي البسيط، بأنه تحديد للموقف العملي تجاه الشريعة، بحيث يكون سلوك الإنسان الفردي والاجتماعي تبعاً لموقف الشريعة[1]، بناء على ذلك تكون حركة تفقيه الواقع تحديداً مستمرّاً لمواقف الشريعة من الحياة[2].

من الواضح أن العملية تتفاوت تبعاً لارتباط الإنسان المسلم بالشريعة، حيث يصل الارتباط إلى أقصاه حين يتاح للإسلام ـ كما هو شأنه الآن ـ أن يمسك بزمام الواقع عبر قيام الدولة الإسلامية وانبثاق التطبيق، وتكون بالتالي ثمّة حاجة مستمرة وملحّة لتفقيه كلّ شيء في مدار حركة حياة الفرد والمجتمع، وعلاقة الأمّة بالحاكم، وقضايا الدولة وما يتصل بها، وما يكتنف قضايا التغيير السياسي والاجتماعي والثقافي، وما يترافق مع عملية بناء الحياة الاجتماعية في أبعادها الثقافية والاقتصادية وفق مواقف الإسلام وتشريعاته.

---

(1) انظر: محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص 5.

(2) انظر: محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، ص30.

إنّ هذا التجدّد والتدفق الدائم في وقائع الحياة، يفرض حركة فقهية توازيه في الانفتاح الأفقي على المستحدثات، وفي التوغل عمودياً لصياغة النظريات الأساسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام ومواقفه.

من الواضح أن قيام الدولة الإسلامية يوفّر زخماً شديداً في توالد الوقائع المستحدثة، بحيث لا يمكن المقارنة بين حركة التفقيه قبل وجود الدولة، حيث كانت الوقائع تتسم بالرتابة والركود، ما كان يعطي الممارسة الفقهية، ومن ورائها الفقه المنتَج (بفتح التاء) لوناً يكاد يكون تكرارياً ثابتاً؛ وبين حركة التفقيه بعد قيام الدولة وما تمليه من كسر حاجز الرتابة وتخطّي التكرار، بل والحاجة إلى فقه متحرك نافذ أفقياً وعمودياً، مواكباً لسيل المستحدثات، آخذاً الزمان والمكان بنظر الاعتبار[1].

على هذا الأساس بالذات أطلق الإمام الخميني صيحته المحذرة أكثر من مرة، بعدم كفاية الاجتهاد المتوارث في الحوزات العلمية وما ينتج عنه من فقه؛ لسدّ حاجات المجتمع في عصر الدولة الإسلامية[2]. وفي السياق ذاته جاءت دعواته المستمرة لتجديد شروط الاجتهاد ومواصفات المجتهد[3]، بما ينتهي إلى صياغة حركة اجتهادية وظهور مجتهدين،

---

(1) وردت هذه المصطلحات في خطاب الإمام الخميني إلى الحوزات العلمية في 15/ رجب/ 1409هـ، وأكد فيه حركية الفقه وعدم جموده، وبنص تعبيره: «لكن هذا لا يعني أن فقه الإسلام ليس فقهاً متحركاً. إنّ الزمان والمكان عنصران أساسيان في الاجتهاد».

(2) عبّر الإمام الراحل عن عدم كفاية الاجتهاد المألوف بقوله: «وما لم يكن لعلماء الإسلام حضورهم الفاعل في جميع القضايا والمشاكل، فلن يستطيعوا إدراك حقيقة عدم كفاية الاجتهاد الاصطلاحي».

(3) من النصوص الكاشفة للتجديد في هذه الشروط، قول الإمام الخميني: «ينبغي للمجتهد أن يكون محيطاً بأمور زمانه... محيطاً بطرق مواجهة حيل وتزويرات الثقافة المهيمنة على العالم، ذا بصيرة ونظرة اقتصادية، عارفاً بكيفية التعامل مع النظام الاقتصادي في العالم».

يتجاوزون تخوم الواقع المعاش لتجربة التطبيق، بعد إشباع حاجاتها الفقهية؛ ليساهموا في إيجاد حلول لمشكلات المستقبل، مما يحيط بتجربة الدولة الإسلامية، ويكتنف البشرية في واقع التحولات العالمية الجديدة، لا سيّما بعد انهيار الشيوعية وانفتاح الآفاق لإمكانية حضور الإسلام على نحو أكثر فاعلية في القضايا العالمية[1].

الفقيه والمفكر الإسلامي الكبير السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م)، حثّ هو الآخر حركة الفقه إلى أن تكون على مستوى المهام الجديدة بعد قيام الثورة الإسلامية، داعياً إلى ضرورة النهوض باتجاه موضوعي ينطلق من الواقع مستقرئاً حاجاته ومحيطاً بها، لينتهي إلى الشريعة وهو يحدّد مواقفها من الواقع، إذ كان هذا ديدن الفقهاء دائماً، حيث: «وقائع الحياة تكاد تنعكس عليهم (باستمرار) ثم يأخذون بهذا الواقع ويأتون إلى مصادر الشريعة ليستنبطوا الحكم من مصادر الشريعة. وهذا اتجاه موضوعي؛ لأنه يبدأ بالواقع وينتهي إلى الشريعة، في مقام التعرف على حكم هذا الواقع»[2].

بيد أن الجديد الذي ترامى أمامنا لحظة انتصار الثورة الإسلامية وقيام تجربة التطبيق، هو أن «وقائع الحياة» أخذت تتجدّد وتتكاثر باستمرار، وتتولد ميادين جديدة من وقائع الحياة. وبذلك افترق واقعنا الحاضر عن «ذاك الواقع الساكن المحدود الذي كان يعيشه الشيخ الطوسي [ت:

---

(1) يريد الإمام الراحل للحركة الفقهية أن تتخطى الحاضر لتتطلع إلى المستقبل، إذ يقول: «على الحوزات والعلماء أن يقفوا دائماً على مستوى فكر المجتمع ويحيطوا بحاجاته المستقبلية، وأن يكونوا دائماً مستبقين الحوادث بمرحلة حتى يتمكنوا من الردّ المناسب».

(2) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، مصدر سابق، ص 30.

460هـ] أو الذي كان يعيشه المحقّق الحلي [ت: 676هـ]» كما ينص السيد الصدر»[1].

الفقه السياسي

مرّ معنا أن الفقه بمعناه العام هو تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة، والفقه بمعناه الخام لا ينطوي على عناوين وتسميات، إنما تأتي التسميات والعناوين فيما بعد؛ لتشير إلى مهمة الفقه في تحديد الموقف العملي للشريعة إزاء العناوين والمواضيع المثارة. هكذا يكون أمامنا: فقه العبادات وفقه المعاملات والفقه السياسي وما إلى ذلك.

ما نحرص على الإشارة إليه في هذا المقال، هو بيان بعض ملامح التحوّل من فقه النظرية الذي سبق انبثاق تجربة التطبيق بتأسيس الدولة الإسلامية، إلى فقه التطبيق الذي صاحب وما يزال يلازم الدولة الإسلامية على صعيد الفقه السياسي فقط، وذلك لصعوبة متابعة المسار على أبعاد الفقه المختلفة ولحاجة الفكرة إلى أكثر من موضوع.

ما هو الفقه السياسي؟

ينصبّ تعريف الفقه السياسي على ذلك الجانب من الفقه الإسلامي العام، الذي يتكفل تحديد الموقف العملي للشريعة إزاء إدارة المجتمع، في جوانب الولاية والقيادة، ونصب أمراء الجيش، وجمع الزكاة والضرائب، والاضطلاع بوظيفة الحسبة والحؤول دون وقوع المنكرات، والتعهّد بقيام المراسم العبادية الأسبوعية والسنوية كصلاة الجمعة

(1) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، مصدر سابق، ص 31.

والحج، وحفظ حقوق الناس، وتنظيم العلاقة بين السلطة والشعب بالإضافة إلى تنظيم علاقة المجتمع الإسلامي مع الدول والجماعات غير المسلمة. فكل القواعد والأصول الفقهية والحقوقية المجدّدة لموقف الشريعة من هذه الشؤون وغيرها من القضايا العامّة، تنضوي تحت عنوان الفقه السياسي[1].

ما ينبغي أن ننتبه إليه هو التمييز بين الفقه السياسي والفلسفة السياسية في الفكر الإسلامي. فالأول يطلق على مجموع الأصول والقواعد والرؤى والنصوص السياسية للإسلام، فيما تعنى الفلسفة السياسية بتحليل هذه النصوص والرؤى والمواقف، للكشف عن الأنسقة التحتية التي تقوم عليها وما تستبطنه من مراكزات كلامية وأصول عقائدية، بالإضافة إلى ما تنطوي عليه من بواعث وآفاق.

ملاحظتان

بوسع الناقد أن يلحظ بأن جزءاً مهماً مما كتب في العقود الأخيرة، حيال نظام الحكم والسياسة في الإسلام، يتّسم بالكثير من التكرار والعمومية، بحيث يصعب أن تجد شيئاً جديداً خارج نطاق تكرار البديهيات والمقولات المعروفة التي يُعاد إنتاجها غالباً بهذا الشكل أو ذاك، تبعاً لإمكانية الباحث العلمية والمنهجية.

هذه السمة لوّنت إلى حدٍّ كبير الإنتاج الإسلامي في هذا الحقل إلّا من استثناءات قليلة. وربما كان مردّ هذه الظاهرة يرجع إلى عاملين

(1) انظر: أبي الفضل شكوري، **فقه سياسي اسلام** (بالفارسية) ج 1، ص 71؛ عميد زنجاني، **فقه سياسي** (بالفارسية) ج2، ص 41.

بارزين، يتمثل الأول بافتقاد الأصالة النظرية والعمق المنهجي، والثاني بغياب المثال العملي للحكم.

افتقاد الأصالة النظرية والبعد المنهجي

افتقاد الباحث الإسلامي للأصالة النظرية والمنهجية، التي تؤهله للغوص في أعماق أصول الفقه السياسي الإسلامي، واستنباط قواعد نظرية منه، مضافاً إلى كون الباحث في الأغلب أسير القيد التاريخي الذي يملي عليه أن يكون من جهة مسوِّغاً، ومن جهة ثانية موجِّهاً لواقع تاريخي، حفل بأنظمة للحكم والسياسة في تاريخ المسلمين، ربما لم تكن ـ بل هي لم تكن ـ مثالاً لما ينبغي أن تكون عليه نظرية السياسة والحكم في الإسلام[1]، هما مشكلتان من أبرز المشكلات التي قادت إلى عدم الإبداع النظري في هذا الجانب من الدراسات الفقهية.

في الواقع، أدخل تاريخ هذه التجارب في المسار الطويل الذي قطعته ممارسة السلطة في الإسلام، قيداً ثقيلاً على ذهنية الباحث الإسلامي المعاصر، فوّت عليه الكثير من فرص الإبداع وإمكاناته، فيما لو كان بمقدوره أن يتحرّر من أسر هذه التجارب.

ليس هذا وحده، بل أُضيف إليه تراث كبير ومتراكم من الفقه السلطاني الموروث الذي أحاط بالباحث، وجعل من المتعذّر عليه أن

---

(1) الأمثلة كثيرة وأغربها ما قام به الدكتور عبد الحليم عويس من دفاع مرير عن يزيد، مصرّاً على تسميته بأمير المؤمنين (!!) واصفاً إياه بأنه كان مواظباً على الصلاة متحرياً للخير ملازماً للسنّة! ينظر: ردّه على الدكتور محمد رضا محرم في مجلة «المسلم المعاصر»، العدد 16.

يفكّر خارجاً عن سلطته وبعيداً عن إطاراته النظرية وآلياته المنهجية والمفاهيمية؛ بل وأيضاً بعيداً عن موضوعاته وإشكالاته.

إن هاجس تجارب ممارسة السلطة في تاريخ المسلمين، وإحساس الباحث بثقل حضور هذه التجارب في ضميره، بل ونفاذها إلى وعيه بحيث يشعر أنه مسؤول عن الدفاع عنها كشيء مقدّس، أو كواقع مثالي ينبغي أن يُعاد بناء الوعي المعاصر في قضية الحكم على أساسه؛ إنّ هذا الهاجس مضافاً إليه حضور سلطة الفقه السلطاني الموروث وقوّته، جعلا الباحث الإسلامي المعاصر أسير الرؤية النظرية والمنهجية للماضي؛ هذه الرؤية التي اتّسمت لأسباب كلامية عقائدية بالكثير من التقديس والثبات، بحيث أضحت أصولاً لا يمكن تجاوزها من قبل الفكر الإسلامي الحاضر، أو بعض تياراته على الأقلّ.

غياب المثال العملي للحكم

السبب الثاني الذي يفسّر لنا طابع العمومية والتكرار والاقتصار على ذكر المسلّمات وترديد البديهيات، في ما يُكتب في حقل نظام الحكم والسياسة في الإسلام، هو افتقاد هذا الفكر إلى المثال التطبيقي المعاصر.

فمن المعروف أن حركة التنظير والتفقيه لا يمكن أن تبقى دائماً وإلى الأبد، وهي تدور في المجردات الذهنية والنظرية.

وحين تفعل ذلك فستتّسم مهما بلغت من الأصالة والقوة والأحكام النظري، بالبرود والتعالي عن الواقع، وستغدو مجرد أمانٍ، أو في الأكثر مشروعاً نظرياً لا يخضع لمحكمات الواقع، أكثر منها دليلاً للعمل وبرنامجاً قابلاً للتنفيذ.

هذا الجانب من القصور يفترض أنه ارتفع بعد عام 1979م؛ أي بعد تجربة الاستئناف الإسلامي التي عكسها أنموذج الجمهورية الإسلامية وتجربتها في التطبيق، إذ أصبح أمام الباحث المسلم ـ أو على الأقل الباحث المسلم المقتنع بالتجربة ـ مثال عمليّ تتحرك من خلاله عملية التنظير الفقهي والفكري استنباطاً من الأصول وتأسيساً عليها، بدلاً من الإحالة إلى التاريخ المحض وحسب.

وواضح أن وجود الأنموذج العملي وتحوّله إلى مركز للتنظير الفقهي والفكري، يسبغ الكثير من الحيوية والحركية على المشروع النظري للحكم الإسلامي، الذي يبشر به الباحث الإسلامي المعاصر. ثمّ إنّ سير التجربة وتكاملها عبر مسار العقبات والمشكلات والإبداعات، كلّ ذلك يمنح الباحث المسلم فرصاً للإبداع أكثر، عبر الاختبار والتصحيح المتواصل لفرضيات البحث وإطاراته المنهجية والنظرية، إلى أن يصل لصيغ أكثر تكاملاً وإبداعاً من تلك التي كُتبت قبل عصر التطبيق.

اتجاه جديد

في ضوء الملاحظتين الآنفتين وبالأخصّ الملاحظة الثانية، نستطيع أن نتحدّث عن ولادة مدرسة جديدة في الفقه السياسي الإسلامي، رافقت قيام التجربة الإسلامية في إيران. وما تزال حلقاتها تتوالد باستمرار وهي تسعى أن تملأ الفراغات الجديدة التي تفتحها يومياً هموم التطبيق، وتواجه المشكلات المستجدّة، وتعيد تكييف بعض الأفكار والأطر النظرية عبر واقعية التنفيذ.

لقد أذن قيام الدولة بانبثاق سلسلة من الكتابات العلمية، التي تكتسب محتواها من المجرى العام واليومي لمسار التطبيق. وهذا ما

كانت تفتقر إليه الرؤية الإسلامية قبل ذلك، حين كانت مهمومة بصياغة النظرية كقواعد شرعية ومفاهيم إسلامية وتصورات من التاريخ، وفروضات لواقع غائب متصور لم يجسد على الأرض بعد.

بيد أن هذا الإثراء الماثل في هذا النمط من الكتابات المستحدثة لا ينبغي له أن يعطل البحث في أصول النظرية السياسية وثوابتها، وإنما ينبغي أن يتحوّل إلى حافز إضافي وخبرة مستجدّة يكون لها دورها في تمييز الأصول وتنقيح القواعد؛ لتثبيت النظرية الإسلامية على أسس أكثر متانة.

إشكالية الثورة والدولة
في فكر الإمام الخميني

أولوية الأمة على الدولة ورفض تضخم الدولة على حساب الإنسان

من القضايا الخطيرة التي تدخل في أفق نجاح أي نهضة، هي قدرتها على أن تجسّد فكرها من خلال المصداق العملي، وإلّا فإنّ من دون تجسيدها العملي تبقى مجرد كلمات خالية من أيّ معنى، أو لا تتجاوز في الأكثر كونها شعارات ومقولات صحيحة.

في هذا المقال نسعى أن نسلط الضوء على محور الإمام الخميني (ت: 1989م) والمؤسّسات، عبر مداخل نطلّ من خلالها على أفكار الإمام الراحل ورؤاه في هذه القضية، من خلال نظرية العمل المؤسّسي لدى سماحته؛ وأيضاً من خلال الإشارات التي نستشفّها من إدارته لمؤسّسة الدولة وتجسيده لنظريته عبر عقد كامل من تجربة التطبيق، كان فيها الخميني هو صاحب النظرية وهو المجسّد لها في آن.

إشكالية الثورة والدولة

من المداخل الأساسية لقضية المؤسّسات والتي تعدّ تقليدية في الوقت ذاته، هي علاقة الثورة بالدولة. فالفكر السياسي يتحدّث في هذا

السياق عما يطلق عليها إشكالية الثورة والدولة، وأسئلة هذه الإشكالية يمكن تحديدها بالصيغة التالية:

أولاً: من المعلوم أن للثورة وسائلها وفكرها وأسلوبها القيادي الخاصّ، فلو قدّر لها أن تنجح وتتحوّل إلى نصر منجز، فهل بمقدورها بناء دولة متكاملة وترسيخ مؤسّسات الوضع الجديد من منظور الثورة التي صدرت عنها، في فكرها ومعاييرها وطموحاتها؟

ثانياً: غالباً ما تنبثق الأسئلة عن قدرة الدولة في إطارها المؤسّسي وضوابطها الفنية، على حماية طموحات الجماهير الثائرة وتلبية آمالها وأشواقها والاحتفاظ بمبدئها، بمنأى عن تعقيدات آليات التطبيق الإداري وقيود الروتين. من هنا يطرح البعض انتهاء الثورة وذوبانها بالدولة، أو انعزال الثورة عن الدولة وانحراف الدولة ومؤسّساتها عن الثورة.

في هذه الحال تتحوّل الثورة إمّا إلى هامش معزول، أو إلى فعل معارض يبشّر أو يمهّد على الأقلّ، بثورة أخرى تثأر للثورة المغدورة ـ على حدّ تعبير الثائر الروسي المنفي تروتسكي في أشهر كتبه ـ لا سيّما عندما يرتبط الأمر بالأهداف والطموحات العامّة للثائرين.

ثالثاً: في الحالات التي تكون فيها قيادة الثورة هي نفسها قيادة الدولة، تتبلور الإشكالية بالصيغة الآتية: إذا استطاعت قيادة الثورة من قيادة الجماهير صوب التغيير ونجحت في اقتلاع الأوضاع القديمة، فلا يعني ذلك ضرورة أن تنجح نفس هذه القيادة في بناء الدولة وتمثّل أطروحة الثورة من خلال الوضع المؤسّسي الجديد. فالثورة مرحلة والدولة مرحلة أخرى، وللثورة رجالها كما أن للدولة رجالها، لذلك

تستدعي الحالة ـ بنظر هؤلاء ـ انبثاق قيادة جديدة للدولة هي غير قيادة الثورة.

هذه بعض الأسئلة الأساسية التي تؤلف مدخلاً لدراسة المؤسّسة بوصفها تعبيراً عن الدولة، وبوصف الدولة تعبيراً عن الثورة.

فكر الإمام في مواجهة الأسئلة

واجهت الثورة الإسلامية هذه الأسئلة؛ الأسئلة التي تنطلق من منظور الفكر الثوري المعاصر في تجربته وموروثه البشري، وتقدّمت بإجابات نظرية وعملية مباشرة على هذه الأسئلة، من دون أخذ خصوصياتها بنظر الاعتبار؛ إذ لا معنى أن تأتي الإجابة بعيداً عن فكر الإمام الخميني مفجّر الثورة وقائد تجربة التطبيق على مدار عقد من السنين.

من هنا نلحظ أن النهضة الإسلامية قدّمت الإجابة من منطلق خاص قد لا يعهده الفكر البشري المعاصر، وفي الوقت ذاته استطاع الخميني أن يبني الحالة المؤسّسة للدولة على فلسفة تتصل بالثورة، أو تتواصل فيها روح الثورة لتسري في الدولة، من دون الوقوع في هوّة الانفصال بين الدولة والثورة، كما دللت على ذلك تجربته العملية الفذّة خلال عقد من عمر الدولة.

الدولة بشكل عام، هي في فكر الإمام الخميني أداة تأتي في تواصل مع الثورة أو مع النهضة الإسلامية، كما يسميها الإمام في مثل هذه الموارد.

وإذا استطاع الفكر الخميني أن يتجاوز الإشكالية السابقة بغلق

أسئلتها، فسيقدّم بذلك مساهمة مبدعة في حقل الفكر الثوري، وفي إطار حركة الإسلام المعاصر التي تتعرّض لجملة تحدّيات، تندرج في سياقها تلك الأسئلة التي تُثار حيال قدرة الإسلام على بناء المؤسّسة وذروتها المتمثّلة بالدولة؛ وفيما إذا كان بمقدور الدين (الإسلام) الذي نجح كأداة وفعل في التغيير، أن يتحوّل إلى فعلٍ لبناء الدولة ومضمون لمحتواها، كما تثير ذلك منهجيات علم الاجتماع التي تستمدّ محتواها أساساً من دراسات الغرب ومنهجياته، وتثير أسئلته ذاتها من دون أن تلحظ خصوصية واقعنا وإسلامنا.

وجدت هذه الأسئلة إجابتها في سياقين؛ الأول هو الأنموذج العملي للتطبيق؛ إذ استطاعت الجمهورية الإسلامية خلال عقد كامل من قيادة الإمام الخميني، أن تغلق عبر انبثاقها والأشواط التي قطعتها أسئلة الإشكالية المثارة، عندما أثبتت قدرة الإسلام على الصيرورة كثورة ودولة، من دون أن يصحب ذلك ادعاءً بالتكامل؛ بل كثيراً ما كان الإمام الخميني يؤكّد وجود العثرات والأخطاء والمعضلات، وكان غاية ما يقوله إنّ الدولة تسير في طريق الأسلمة؛ والأسلمة مكابدة شاقّة في عصر تتعقّد فيه الحياة وتزداد متطلباتها، بخاصّة وأن التجربة انبثقت على مشارف أزمة في الفقه والاجتهاد ناتجة عن الأزمة في الحياة الإسلامية العامّة، حيث يهيمن الطابع الفردي على حركة الاجتهاد وتغيب القضايا العامّة على كلّ صعيد تقريباً.

والأسلمة إلى ذلك، جهد إسلامي ـ بشري، وبالتالي فهي كعملية خارجية، معلولة إلى شروطها ورهينة إمكاناتها، ومن ثُمّ يمكن أن تتعثّر إذا تلكأت الإمكانات التي تحتاج إليها نظرياً وعملياً، كما يمكن أن

تُصاب بالعثرات والأخطاء وحتى الانحرافات والتراجعات، ما دامت ممارسة بشرية داخل الحيّز الديني ـ الاجتماعي.

أما السياق الثاني ـ وهو الذي يهمنا في هذا المقال ـ فهو يتمثّل بالكشف عن مرتكزات الرؤية، كما قدّمها الفكر الخميني وما له من إسهامات في هذا المجال، سواء تمثّل نفسه كخلفية لبناء تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران خاصّة، أو كان فكراً نظرياً عامّاً يدخل في سياق المعطيات الحاضرة لحركة الإسلام المعاصرة، في كلّ ما تواجهه من تحدّيات.

الأمة هي الأصل والدولة هي الفرع

يمكن أن تواجهنا في هذا الإطار المرتكزات التالية:

أولاً: إذا كانت الثورة إنجازاً تغييرياً باسم الإسلام، فإنّ الدولة لا تعدو أن تكون أكثر من إدارة لتطبيق الإسلام وخدمة المسلمين. من هنا كان الشعب هو هدف الدولة بوصفها المؤسّسة الأكبر التي تتمخّض عن الثورة.

لإعطاء صورة فاصلة بين الدولة التي تكون أداة لخدمة الشعب، والدولة التي لا يعرف مسؤولوها والقيّمون عليها سوى هدف واحد، هو عزل الشعب وترسيخ جاههم الشخصي والحفاظ على مقاماتهم؛ يقول الإمام الخميني مخاطباً وزير داخلية الجمهورية الإسلامية ومن معه من قائم مقامين ومدراء النواحي لمختلف أنحاء البلاد، أثناء لقائهم بسماحته: «لقد كان النسج الحكومي في أثناء النظام الملكي في إيران، ونسج من كان يعمل في أجهزة الحكومة في ذلك النظام، نسجاً خاصاً

يلائم جهاز الحكم الملكي. لقد كان من المستحيل أن يجلس قائم مقام في مجلس يضمّ عامة الشعب، من المزارعين وأصحاب المهن الحرّة».

إذا كان الشعب هو صانع النصر فينبغي أن تنصرف مؤسّسات الدولة لخدمته وتحقيق رضاه، في غير انفصال عنه ولا تعالٍ عليه، يقول الإمام مخاطباً المسؤولين: «عليكم أن تسعوا لنيل رضا هؤلاء الناس من أبناء الشعب وذخر انتصاره، وهم الذين حقّقوا النصر، صنعوا لكم هذا الانتصار». ثُمّ يصل الخطاب الخميني ذروته عندما يخاطب الإمام المسؤولين ويشير إلى موقع أبناء الشعب ومكانتهم، بقوله: «إنهم أولياء نعمتنا، وما علينا إلّا أن نعترف بهذا المعروف في دخيلة نفوسنا، وفي مشاعرنا». ثُمّ يضيف سماحته: «علينا أن نتصرّف مع أولياء نعمتنا بالنحو الذي يرضي الله تعالى عنا»[1].

وفي لقاء الخميني مع رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء والوزراء بمناسبة ما يُطلق عليه في إيران أسبوع الحكومة، أعاد الإمام التعريف بموقع الشعب كهدف تسعى الدولة لخدمته بكيانها ورجالها ومؤسّساتها، فقال: «هؤلاء السادّة عليهم الآن أن يضعوا هذا المعنى نصب أعينهم وأن يحافظوا على ثقة أبناء الشعب بهم. وأحد الطرق المؤدّية إلى ذلك هو أن تبتعد الوزارات والدوائر عن كلّ ما من شأنه إثارة السخط وعدم الرضا».

عن حضور الشعب وديمومة الثورة من خلال الدولة، يضيف الإمام في اللقاء ذاته: «إنّا بحاجة إلى الشعب دائماً؛ أي إنّ الجمهورية الإسلامية تعتمد على الشعب حتى النهاية، وأنّ الشعب هو الذي وصل بالجمهورية الإسلامية إلى هذه المكانة؛ وأنّ الشعب هو الذي يجب أن

(1) يلاحظ نص الخطاب في مجلة: **سروش للعالم العربي**، مصدر سابق، العدد 37.

يمضي بهذه الجمهورية قدماً صوب أهدافها، وأنكم أيها السادة بمقدوركم وبمقدور وزاراتكم ودوائركم أن تحظَوا برضا الشعب»[1].

ثانياً: تطبيق الأطروحة

تقع على الدولة بمؤسّساتها مسؤولية تطبيق أطروحة الثورة المتمثّلة بالإسلام، وتجسيد أنموذج للنهضة من خلال تجربة التطبيق العملي.

وإذا كان للإمام رؤى كلية حيال مؤسّسة الدولة، وإزاء كلّ مؤسّسة من مؤسّسات الدولة، فإن اهتماماته تركّزت أكثر على مجلس الشورى ومجلس أمناء الدستور، والوزارات والمؤسّسات الثقافية والأجهزة التنفيذية العليا؛ لدورها المحوري في تنفيذ الأطروحة. وإن لم يكن ليهمل دور أي مؤسّسة مهما صغُرت، انطلاقاً من منظوره في تكامل عمل المؤسّسات في تطبيق الأطروحة وتجسيدها عملياً.

ثالثاً: ديمومة الانتصار

ترتبط ديمومة الانتصار في ما ترتبط به من عوامل، بقدرة الدولة ومؤسّساتها على خدمة الناس وتمثّل أهداف الثورة الإسلامية. وللإمام في تأكيد ذلك مواقف مشهودة منذ فجر الانتصار حتى الوصية التي تُليت بعد وفاته، حيث تختص في جزء مهمّ منها بتوجيهات وأفكار مهمّة على هذا الصعيد.

رابعاً: الغاية الإلهية لعمل الدولة

تنبثق من الخصوصية الإسلامية للنهضة أفكار ورؤى أساسية لا

---

(1) مجلة سروش للعالم العربي، مصدر سابق، العدد 46.

تخضع للضوابط والقيم الإدارية وحسب، بل هو عمل غائيّ ينتهي إلى استحضار حالة التكليف الشرعي، وتنفيذ الأحكام الإلهية لكسب رضا الله سبحانه.

علاوة على خصوصية هذا المنظور القيمي في النهضة الإسلامية، له في خطاب الإمام حضور مكثّف، إذ لا يكاد يخلو منه حديث من أحاديث الإمام إلى المسؤولين.

على سبيل المثال يخاطب سماحته المسؤولين بقوله: «عليكم أن تجعلوا الله نصب أعينكم في الفترة التي تقضونها في الخدمة، فإنكم مسؤولون أمامه، وسيحاسبكم على أعمالكم غداً، ولا تتصوروا بأنكم تستطيعون فعل شيء مخالف ـ لا سمح الله ـ ويكون بمقدوركم إخفاؤه، فإن الله عالم بكل شيء، وملائكته تشهد بذلك، ويأتي يوم تحاسبون فيه»[1].

هذه مداخل أربعة يقدّمها فكر الإمام إزاء قضية الدولة يتجاوز في بعضها المشكلات التقليدية في إشكالية الثورة والدولة، وثَمّ في القضية مداخل أخرى يختصّ كلّ واحد منها بأسئلته وبرؤى الإمام حوله.

طبيعيٌّ أن هذا الذي أشرنا إليه يعبّر عن الجانب العام في الأطروحة، تسري روحه على الأجهزة المحورية في الدولة؛ تبقى هناك مسائل فنية وتفصيلية ترتبط بكامل الجهاز وبمؤسّسات الدولة، كلّ واحدة منها على حدة. ولا أحد بمقدوره أن يدّعي التكامل وخلوها من النواقص خلال عقد عاشته في ظلال قيادة الإمام ـ كما بعده ـ بل هي كثيرة، لأنها تعتمد على:

---

(1) سروش للعالم العربي، مصدر سابق، العدد 39.

1 ـ القدرة على بناء الإنسان الصالح الذي يتبوأ المسؤولية.

2 ـ مسار عملية التغيير العام في البلد.

3 ـ إعادة بناء المؤسّسات تفصيلياً وفق متطلبات الرؤية الإسلامية والثورية.

والحصيلة التي تنتهي إليها يمكن إجمالها، بما يلي:

أولاً: لا معنى لتضخيم مؤسّسة الدولة في وعي الإسلاميين، فهذا التضخيم ـ الحاصل فعلاً ـ وحمل الدولة على الهيبة الفائضة وأحياناً القداسة، هو من مواريث المفهوم الأرضي للسلطة في نماذجه السيئة؛ ومبالغة الإسلاميين ناشئة في جزء منها عن تأثرهم بذلك المفهوم، وعن حرمانهم من الدولة، وأيضاً عن سوء فهم لوظيفة الدولة. فالدولة حتى الإسلامية، هي أداة في خدمة الإنسان، وليست كتلة متضخّمة تتحوّل بديلاً للأمة.

ثانياً: الذي يحكم صوابية الواقع في إيران ليست التجربة وما تفرزه، بل خطّ الإمام. فالخط حاكم على التجربة حكم النظرية على التطبيق، والتجربة تحظى بالصواب والخطأ على قدر امتثالها لمكوّنات الخط وأخلاقياته؛ ولا سيّما وأن تجربة الإمام الخميني في النهضة امتازت بأنّها قدّمت النظرية وتطبيقها معاً؛ إذ باشر الإمام مسؤولية إدارة التطبيق لعقد من السنوات، وهي مدّة كافية لإعطاء المصداق على المسار الذي ينبغي أن تستمر فيه تجربة التطبيق.

الفقه السياسي الإسلامي

رؤية تأسيسية مبكرة في أصول السياستين الداخلية والخارجية

الفقه السياسي بين واقعتين

من الدراسات الجديرة بالإنجاز في مجال الفقه السياسي، أن يقوم بعض الباحثين بدراسة التطور الذي أصاب هذا الحقل، بعد قيام تجربة التطبيق في إيران. فقبل هذا التاريخ بعقود، كان الفقه السياسي الإسلامي يرتدي الثوب النظري، وهو مشغول بصياغة النظريات التي تعكس وجهة الإسلام ورؤاه، في مجال الدولة ورئاستها ونظمها وعلاقة الأمة بالحاكم (ولي الأمر)، ونمط السياسة المعتمدة في الداخل والخارج وطبيعة المواقف التي تعتمدها في علاقاتها بمن حولها من أنظمة وشعوب إسلامية وغير إسلامية.

كان الهم الذي يشغل الباحث الإسلامي قبل تجربة التطبيق، أن يتوفر على تقديم صياغة نظرية لكل هذه المجالات وما يرتبط بها؛ ليقدم بذلك الدليل للمسلمين أنفسهم ولتيارات الفكر الآخر، من أنّ الإسلام ينطوي على الشمول والإحاطة بجوانب الحياة المختلفة، بما فيها قضية الحكم والدولة والنظام السياسي، من دون أن تتوفر الفرصة الكافية

لامتحان هذه الرؤى والأطر النظرية، من خلال الواقع العملي لتجربة الحكم الإسلامي؛ للتأكد من مدى صلاحيتها للتنفيذ، ومدى الدقة في استنباطها من المصادر والأصول الإسلامية المعروفة.

بالتأكيد ليس معنى هذا الكلام أنّ الواقع هو الذي يحدد صلاحية الفكرة الإسلامية وصحة النظرية، وإنما معناه أنّ له أثراً كبيراً في التأكد من سلامة عملية التأسيس والاستنباط النظري التي مارسها الباحثون المسلمون في العقود الأخيرة، إذ ربما جنحوا أثناء صياغة النظم النظرية للفقه السياسي الإسلامي، إلى الكثير من المثالية والتفريط بالجوانب العملية التي ترتبط بمعاينة الواقع وملاحظة متغيراته. فالواقع والمسار التطبيقي يكشف من ناحية، الكثير من مواطن الخلل في المقدمات النظرية، ويشي بالثغرات ويدل عليها. ومن ناحية ثانية يكون للواقع التطبيقي أثره الفاعل في استكمال بعض الرؤى النظرية، وإنضاج صياغة أصول الفقه السياسي أو في الأقل الفروع التفصيلية للأصول.

فالواقع العملي هو موضوع الحكم، والأصول النظرية للفقه السياسي الإسلامي لا بد أن تتجسد واقعياً في تجربة تطبيق عملي، وحين نصل إلى حالة ترابط بين الموضوع وحكمه؛ أي بين تجربة الحكم الإسلامي المتحركة فعلاً على الأرض وبين أصول الفقه السياسي المصاغة في مباديء نظرية، فإننا سنكون أمام عملية تفاعل خلاق بين العملي والنظري؛ فبقدر ما يتحرك الجانب العملي على هدي الأصول والمبادئ النظرية، بقدر ما يرفد التطبيق التصميم النظري بالعمق والغنى، من خلال الأسئلة الجديدة التي يثيرها والاحتياجات المستحدثة التي يكشف عنها الواقع بكثافة.

ثمّ إنّ عملية النقد والمراجعة المستمرة التي يكشف عنها مسار التفاعل بين الحكم وموضوعه، وبين الواقع التطبيقي للحكم ونظريته السياسية، ينتهي في نهاية المطاف إلى إسباغ النضج على النظرية من خلال النقد والمراجعة، وما يفرضان من بحث عن رؤى جديدة واستكشاف أسس وصيغ نظرية مبتكرة لمستحدثات الواقع.

لذلك كله لا يزال جديراً بالباحثين المسلمين أن يتوفروا على مجموعة من الدراسات، التي تقوم على متابعة مسار التطور الذي أصاب الفقه السياسي الإسلامي، والفكر المنتج في إطاره، في ظلال حركة التطبيق خلال ثلاثة عقود من عمر الجمهورية الإسلامية، ليقارنوا بين المعطيات الجديدة وبين ما كانت عليه النظرية قبل لحظة التطبيق.

محاولة تأسيسية ثالثة

لا ريب أنّ المجال مفتوح لإنجاز الدراسات التي ندعو إليها من قبل الباحثين الإسلاميين في إيران وخارجها، بيد أنّ ما يعلمه الجميع أن الباحث الإيراني ربما يكون أقدر من غيره، بحكم تماسّه المباشر بالتجربة واضطلاعه بهمومها اليومية ومشكلاتها وآفاقها. ثم إنّ عملية الرصد الاستقرائي للأعمال الجادة في مجال الفقه السياسي المنتج بعد التطبيق، تثبت لنا بوضوح أن أهم الأعمال صدرت من قبل باحثين إيرانيين. فقد لا نغالي إذا سجلنا في هذا السياق، أنّ مكتبة الفقه السياسي الإسلامي شهدت خلال السنوات الثلاثين الأخيرة، مئات المحاولات التي أنتجها باحثون إسلاميون في إيران على مستوى المقالة والبحث والكتاب. ورغم أهمية هذه الأعمال، أو أهمية متابعتها على الأقل للإحاطة بمضمونها، إلّا أنّ بإمكان الدراسة المقارنة أن تتلمس التطور الذي

أصاب الفقه السياسي، من خلال رصد أبرز هذه الأعمال وأكثرها تداولاً واعتماداً في الأوساط الثقافية والفكرية والعلمية.

في هذا السياق أشرنا أكثر من مرة إلى موسوعتين تتسمان بأهمية كبيرة في مجال الفقه السياسي، هما موسوعة الشيخ المنتظري (ت: 2010م) الموسومة «فقه الدولة الإسلامية» التي صدر منها أربعة مجلدات إلى الآن، وموسوعة «الفقه السياسي» للشيخ عميد زنجاني التي صدر منها أربعة مجلدات ولا زلنا ننتظر اكتمالها بصدور الجزأين المتبقيين على ما وعد المؤلف.

خلال الإعداد لبعض المراجعات السابقة في الفقه السياسي الإسلامي وتطوراته داخل إيران، أفادنا بعض الباحثين الأصدقاء، بأن محاولتي الشيخ المنتظري والشيخ عميد زنجاني سُبقتا بمحاولة واسعة للباحث الشيخ أبي الفضل شكوري، أقل ما فيها أنها تملك جانب الريادة على هذا الصعيد من البحث، فضلاً عن خصائصها الأخرى إنْ على صعيد المنهج أو على صعيد المحتوى.

بيد أنّ المشكلة التي واجهتنا هي عدم توفر كتاب الشيخ شكوري في الأسواق، كونه طبع في وقت مبكر بعد انتصار الثورة الإسلامية بمدة وجيزة. لم نفلح في العثور على الكتاب، إلى أن قامت مؤخراً المكتبة المركزية التابعة لقسم الإعلام في الحوزة العلمية بمدينة قم، بتوفير الكتاب وعرضه مجدداً للبيع.

يحمل كتاب أبي الفضل شكوري عنوان «فقه سياسي اسلام»؛ أي الفقه السياسي الإسلامي. تتوزع محتوياته على مجلدين، يتناول الأول (352 صفحة من القطع الكبير) أصول السياسة الداخلية في النظام

الإسلامي، بينما يتوفر الثاني (250 صفحة من القطع الكبير) على عرض وتحليل أصول السياسية الخارجية للدولة الإسلامية.

منهج الدراسة

ربما كان الأفضل أن نبدأ مع إشارة أبداها المؤلف في مقدمته الطويلة، قبل أن نسجل أي ملاحظة على منهج الكتاب ومحتواه. فالباحث يذكر على الصفحة الأولى من الكتاب، أنّ «الفقه السياسي» هو من جملة المعارف التي لا تحظى سوى بعناية بسيطة متواضعة من قبل قلة من الناس، أما الأكثرية الإسلامية، فهي تجهل تماماً هذا الفقه. (ص 5). قيمة هذه الملاحظة تتأكد أكثر إذا عرفنا أن المؤلف نشر البحث عام 1981م، في حين قام قبل ذلك بإلقاء محتواه دروساً على مجموعة من الطلاب. ففي ذلك الوقت كان الحماس الثوري في عنفوانه، وكانت الجمهورية الإسلامية تشهد من انشغال الرموز الفكرية في مشكلات التأسيس ومواجهة تحديات الخارج وفي طليعتها قضية الحرب؛ ما يحول دون تفرغها لإنجاز دراسات في الفقه السياسي، تتسم بالوضوح والانسجام ومحتوى مواكب للتجربة.

من هذه الزاوية بالذات، تنطلق ملاحظة المؤلف آنفة الذكر التي تفرض علينا أن نتعامل مع المحاولة في إطار ظروفها والدوافع التي أملت صدورها ونشرها. فما كان مطلوباً في ذلك الوقت، هو إعطاء رؤية تأسيسية تفي باستيعاب الخطوط العريضة والأولية لنهج الدولة الإسلامية، وفتح آفاق الوعي الإسلامي في كيفية توظيف الأصول الإسلامية والمادة الفقهية في تأسيس النظرية السياسية للدولة الجديدة.

لذلك كله كان الباحث يتبسط في عرض الموضوع، جامعاً بين

طريقة عرض المفاهيم، والاستدلال المدرسي عليها من القرآن والسنّة وخزائن الفقه الإسلامي. فكان منهجه يقوم أولاً، على بيان مقدمة يضع في سياقها الفقه السياسي في موقعه من الفقه الإسلامي العام؛ ثم يتناول كل أصل من أصول السياسة الداخلية أو الخارجية في درس مستقل، يفتتحه ببيان ملخص لمفهومه ولكيفية معالجته؛ ثم يعالجه تفصيلاً ويربط معظم الأحيان بين الأصل وبين الحيز العملي الذي ينبغي أن يتحرك من خلاله في تجربة الجمهورية الإسلامية، ليخلص أخيراً وفي نهاية الدرس، إلى تكثيف مادة الدرس في نقاط مختصرة.

ثلاث نقاط في المقدمة

يبدأ المؤلف بمقدمة طويلة ـ كما أشرنا ـ يتحدث فيها عن الفقه وموقعه في الحياة، ثم يتناول تاريخ تدوين الفقه العام، وبعد ذلك ينعطف إلى الفقه السياسي مبيناً الخطوط العامة لتدوينه. أبرز ما يثير الأهمية في المقدمة، التي رأينا خطوطها تكتسب أبعاداً تفصيلية أنضج في موسوعة الشيخ عميد زنجاني، هي النقاط الثلاث التالية:

أولاً: تقديم مدخل أوليّ للمقصود من الفقه السياسي، الذي ينتهي لدى الباحث إلى أنه الجانب من الفقه العام الذي يتكفل بإدارة المجتمع في جوانب الإمامة والولاية والقيادة، ونصب أمراء الجيش، وجمع الزكوات والأموال، والحيلولة دون وقوع المنكرات، والتعهد بقيام المراسم العبادية الأسبوعية والسنوية كصلاة الجمعة والحج، وحفظ حقوق الناس؛ بالإضافة إلى تنظيم علاقة المجتمعات الإسلامية مع الدول والجماعات غير المسلمة.

ثانياً: التمييز بين الفقه السياسي والفلسفة السياسية في الإسلام. فالأول يطلق على مجموعة الأصول والنصوص والرؤى السياسية للإسلام، فيما تعنى الفلسفة السياسية بتحليل وتعليل هذه النصوص والرؤى والمواقف وكشف ما تنطوي عليه من آفاق. ومحاولة الباحث شكوري، تهتم كما يدل عليها اسمها بالفقه السياسي، دون أن تخوض في فلسفته، لذا فهي موجهة للمؤمنين به وبأطروحة الدولة الإسلامية، بل هي على وجه التحديد محاولة تنظيرية مبكرة لفقه التجربة الإسلامية في إيران.

ثالثاً: سجل الباحث، كما فعل بعده الشيخان منتظري وزنجاني في موسوعتيهما: أنّ مباحث الفقه السياسي في المدرسة الشيعية لم تصل إلى مستوى الحصيلة التي انتهى لها الفقه السياسي في المدرسة السنيّة، والسبب أنّ المدرسة الثانية كانت تتقلد على طول الخط تقريباً زمام الحكم في المجتمعات الإسلامية، من ثمّ كان الفقيه السنيّ لا يرى غضاضة في إيفاء الحكم متطلباته الفقهية وما يحتاج إليه من تنظير، بل كان يرى ذلك فرضاً واجباً عليه. أما فقهاء الشيعة فكانوا غالباً في صفوف المعارضة، لهم رؤيتهم المختلفة في مسألة شرعية السلطة وقضايا أخرى تترتب عليها؛ لذا كانوا إمّا أن لا يخوضوا هذا الجانب أصلاً، أو يكتفوا بإشارات سريعة باستثناء بعض الحالات.

على خلفية هذه النقطة، يختم الباحث المقدمة بإشارة إلى ضآلة بحوث الفقه السياسي في المكتبة الإسلامية الشيعية حتى في العقود المتأخرة، إلى أن حصلت انعطافة الانتصار الإسلامي في إيران، فكان للمسألة مسار آخر.

أصول السياستين الداخلية والخارجية

في الصفحات المئة الأولى، يشتغل الباحث على مجموعة من المقدمات التي ترتبط بالمقصود من الفقه والمصادر الفقهية والتقسيمات التي خضع لها، ثم ينتقل في درس آخر إلى الفقه السياسي، مع إطلالة سريعة على المذاهب السياسية ومنها المذهب الإسلامي.

بعد استنفاد هذه المقدمات، يدخل مباشرة ومن الدرس الثالث، ببيان أصول السياسة الداخلية لدولة الإسلام، هذه الأصول التي تنتهي بدورها إلى ما يلي:

1 ـ إحياء الشعائر.

2 ـ المرابطة.

3 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

4 ـ تطبيق الحدود.

5 ـ الإمامة والبيعة والفقاهة والتقليد.

6 ـ الشورى وضوابطها.

7 ـ السبق والرماية.

من العسير أن نستوفي استعراض هذه الأصول؛ إذ لا مفرّ للقارئ من مراجعتها مباشرة، إنما نكتفي بالإشارة إلى أن الباحث يستعرض أولاً ما يعنيه كل أصل من هذه الأصول، على صعيد المعنى اللغوي والاصطلاحي والفقهي، ثم يشير إلى صلته بالواقع التطبيقي. بعد ذلك ينتقل إلى نبذة يسيرة تتسم بطابعٍ استدلالي سهل، مع إشارات إلى المسار

التاريخي الذي مر به الأصل في المثال النبوي، وربما في المراحل اللاحقة من تاريخ الإسلام والمسلمين.

إن أهم ما يمكن أن ننبه إليه، هي بحوث المؤلف حول مفهوم الوطن والمواطنة التي يعيد تأسيسها عبر أصل المرابطة؛ وكذلك مفاهيم البيعة والشورى والعلاقة بين الحاكم (ولي الأمر) والمحكوم (الشعب) في أصلي الشورى والإمامة؛ فالباحث يعطي للشورى مكانة لائقة تتسم بأهمية أكبر إذا نظرنا إلى التاريخ المبكر للبحث؛ أما قضايا بناء الجيش والدفاع عن حياض الدولة وتلمّس علاقة الجيش بالشعب وبالنظام السياسي الحاكم، فهي كلها قضايا يثير البحث حولها من خلال أصل السبق والرماية.

وحين ينتقل المؤلف إلى أصول السياسة الخارجية، يبلور المبادئ التالية:

1 ـ مسؤولية الدولة في الدعوة إلى الإسلام.

2 ـ قاعدة نفي السبيل، التي يحسن المؤلف توظيفها كأصل شرعي محرك وفاعل للسياسة الخارجية.

3 ـ الجهاد، ويعرض فيه إلى مفاهيم السيادة والحدود وغير ذلك.

4 ـ العتق وفك الرقبة، وهو توظيف مبدع لأصل فقهي في السياسة الخارجية.

5 ـ تأليف القلوب، وهو الآخر يتسم بالإبداع.

6 ـ التولّي والتبري.

7 ـ عقد الذمة.

8 ـ الاستجارة والأمان.

الملاحظات

علينا أن لا ننسى ما سبق أن أشرنا إليه، من أن الكتاب يمثل محاولة تأسيسية مبكرة، كانت مهمومة أصلاً ببيان المفاهيم العامة حول الفقه السياسي؛ لذلك فإنّ الكثير من الملاحظات يمكن أن نغض النظر عنها، إذا أخذنا هذه الملاحظة بنظر الاعتبار، خاصة وأنّ الجهود اللاحقة في موسوعتي منتظري وزنجاني جاءت أكثر نضجاً وتكاملاً وتفصيلاً. مع ذلك يمكن أن نشير سريعاً إلى ما يلي:

أولاً: ما يلاحظ على الكتاب عموماً انفتاحه على الفقهين الشيعي والسنيّ، فالباحث يهتم ببناء موقف تنظيري إسلامي عام لأصول الفقه السياسي؛ لذلك إذا لم يسعفه شيء من الفقه الشيعي يبادر لاستكمال الرؤية من الفقه السني، بيد أن ذلك لا يحصل على طول الخط، ويأتي أحياناً في سياق المقارنة وحسب.

ثانياً: حين يتناول البحث مسألة القيادة والبيعة عبر أصل الإمامة، نرى المؤلف يتكلَّف في تحميل مبدإ التقليد والاجتهاد معانيَ سياسية لا يتحملها، إذ يفترض أن التقليد في المسائل الفقهية ينطوي على معنى البيعة، والأمر ليس كذلك. فضلاً عن أن التسليم بهذا المبدإ يعود بالإرباك على نظرية المؤلف نفسه في تولي الفقيه للقيادة السياسية، فنحن نعرف أن التقليد ينصرف عملياً إلى أكثر من مرجع، فإذا كان ينطوي على البيعة بمعناها السياسي، فإنّ ذلك يقتضي تعدد الحكام، ومن ثمّ تصدُّع الاجتماع السياسي لمجتمع الدولة الإسلامية.

ثالثاً: يتعرض الباحث في أصل الجهاد، إلى بعض المفاهيم حول الحاكمية الوطنية وقضية الحدود الجغرافية، ما يبدو مجرد مفاهيم نظرية

مثالية لا ينهض الواقع الحاضر بها حتى اللحظة، ليس في تجربة التطبيق داخل إيران، بل وفي أيّ تجربة تنبثق على أساس الإسلام في المستقبل القريب.

رابعاً: ينطلق منهج المؤلف في دروس الكتاب من محاولة تطبيق الأصل على الواقع؛ لكن يبدو أن البحث واجه فشلاً ذريعاً في تطبيق أصل الذمة على الواقع، فضلاً عن خطأ بعض المصاديق التي يستشهد بها. والسر في ذلك ربما يعود أساساً إلى أنّ الواقع الحالي للمسلمين لا يمكن أن ينهض بأصل الذمة، الذي يقوم على واقع يشهد بتفوق المسلمين؛ بل وبمركزية عالمية إسلامية في السياسة الدولية. وهذا ما يبدو مغايراً للواقع العالمي الحاضر، وإن كانت المبادئ النظرية صحيحة.

خامساً: يشير البحث في أكثر من مكان إلى أن السياسة الخارجية للدولة الإسلامية تفصل في الموقف العملي والرؤية النظرية بين الشعوب وحكوماتها. وهذه النقطة وإنْ صحّت نظرياً إلّا أنّ فرص تطبيقها عملياً تبدو ضئيلة للغاية، وهي مدعاة لتوريط الدولة في الواقع المعاصر بالكثير من المشكلات؛ إذ لا يمكن عملياً التعامل مع شعوب البلدان وإهمال حكوماتها، وإنْ كان العكس ممكناً!.

آفاق جديدة في حل مشكلات الفقه السياسي

حوار عن المدلولات التشريعية والقانونية لمنطقة الفراغ (1 ـ 2)

لا نريد أن نقع بالتكرار الممل ونحن نُشير إلى أهمية الإجابات التي يتقدّم بها هنا الشيخ عباس علي عميد زنجاني، حول مسائل الفقه السياسي ونُظم الدولة. فزنجاني كان في طليعة من اهتم بالموضوع، حتى اشتهرت في هذا المجال موسوعته عن الفقه السياسي التي تقع في ثلاثة مجلدات ومجلد تمهيدي؛ كثاني أكبر موسوعة عن نُظم الدولة الإسلامية صدرت في إيران.

بشأن أنظمة الدولة ونظرياتها وما يدخل في مضمار الفقه السياسي، نعتقد أن الساحة في إيران قدّمت أفكاراً مهمّة على الصعيدين الفقهي والنظري (الفكري)، تستحقّ المتابعة والتأمّل وأن تجد أيضاً مكانها اللائق في ميراث الفقه السياسي والفكر السياسي المعاصرين، الذي أنتجته أقلام إسلامية فقهية وفكرية. وربما يكون من المهمّ أن نُشير إلى أن النتاج الصادر في الجمهورية الإسلامية، جاء حصيلة تجربة عملية، ومن ثمّ ننظر إليه غنياً بالخبرات العملية التي تُملي عليه الكثير من الواقعية والتجرّد عن التعالي التنظيري، الذي يسبغ النشاط النظري غير المتماسّ مع الواقع.

بشأن إجابات الشيخ عميد زنجاني هذه، يحسن لنا أن نُشير بوضوح إلى أنها جزء من ندوة واسعة وكبيرة الأهمية، ساهم بها عدد من الفقهاء وأساتذة الجامعة، طُرحت خلالها أفكار ونظرات مثيرة في جدّتها وجرأتها. وقد رأينا أن نقتطع بعض إجابات الشيخ زنجاني حول قضايا لا تزال مهمّة بشأن الموقف الفقهي من قضايا الدولة المعاصرة، على أن ننبّه إلى كثافة المادّة التي قدّمها زنجاني في هذه الندوة، وطول أجوبته على محاورها، ما دعانا فنيّاً إلى التدخّل بما يلي:

أولاً: اقتطعنا أجزاء من الإجابة تعكس رؤى متكاملة قائمة بنفسها.

ثانياً: وضعنا لهذه المقتطعات في أغلب الأحيان، أسئلة من صياغتنا، استمددنا محتواها من مضامين إجابة الشيخ الزنجاني.

يبقى أن نذكّر باختصار إلى أن الشيخ زنجاني آثر ترك عضوية مجلس الشورى، وعدم الترشيح للدورة الخامسة، وترك المواقع التنفيذية، كي يتفرّغ للعمل النظري، في المجال الذي يشتهر بالفقه السياسي بالذات.

فيما يلي مادة الحوار:

- نفهم من كلامكم أنكم من القائلين بـ«منطقة الفراغ» على نحو من الأنحاء؛ هذه المنطقة التي أُنيطت إلى الفقيه الولي كي يقوم بملئها بالقوانين المطلوبة في إدارة البلد؟

عميد زنجاني: ما أراه أن «منطقة الفراغ» بحسب تعبير المرحوم الشهيد الصدر، أو «ما لا نصّ فيه» بحسب تعبيرنا التقليدي، أو «المجال الحر للأحكام»؛ هي مقولة منفصلة لا شأن لها بالأحكام الحكومية (الولائية). طبيعي أن هناك صلة تكون بين الاثنين في نهاية المطاف، بيدَ

أن هذه الصلة بين الاثنين تكون من قبيل ما يحصل بين نظريتين من ارتباط يقع بينهما نهاية الأمر، على نحو من الأنحاء.

إن الأحكام الولائية هي مسألة منفصلة دُرجت في تقسيم الأحكام، حيث قسّمنا الأحكام إلى ثلاثة صنوف (الأحكام الأولية، الثانوية، الأحكام الحكومية). أما مسألة «منطقة الفراغ»، أو مسألة «ما لا نصّ فيه» فهي مقولة أخرى.

- بين التقسيم الثاني للأحكام الذي يذهب إليه البعض، ويقول إنّ الحكم إمّا أولي أو ثانوي، والتقسيم الثلاثي الذي يضيف للاثنين الأحكام الحكومية (الولائية)، هل هناك اختلاف ماهوي بين القسمين أم لا؟

عميد زنجاني: نستطيع القول إنّ الأحكام الحكومية الولائية هي مقولة ثالثة، كما نستطيع القول في التقسيم الثنائي للأحكام، إن الأحكام الثانوية التي لها صلة بالحكومة، هي أحكام حكومية، ومعنى ذلك أن الأحكام الثانوية تقسم بدورها إلى مجموعتين:

الأولى: هي الأحكام الثانوية التي لا شأن لها بمسائل الحكومة.

الثانية: هي الأحكام التي ترتبط بالحكومة. مع هذا التصنيف نعود مرّة أخرى إلى القسمة الثلاثية للأحكام.

التصنيف بذاته يمكن أن نجريه على الأحكام الأولية أيضاً، فنقول الأحكام الأولية ذات الصلة بمسائل الفقه السياسي، أو الأحكام الأولية التي لها صلة بالمسائل العبادية وغير ذلك، بيدَ أنّ الأرجح أن نجعل الأحكام الحكومية قسيماً للأحكام الأولية والأحكام الثانوية، لا قسماً منها.

أما بشأن «ما لا نصّ فيه» فالذي يبدو أن هذه المسألة لا صلة لها أساساً بالأحكام الحكومية، وإنْ كانت الأحكام الثانوية تتلاقى في بعض الموارد مع الأحكام الحكومية. إن الأحكام الإلزامية في الشرع، هي على مجموعتين لا أكثر، فإمّا أن تكون أحكاماً إلزامية وجوبية أو تحريمية، والآن إذا أردنا أن نفترض عدداً للأعمال التي ينجزها الإنسان المسلم خلال اليوم الكامل، فما هو يا ترى الميزان في ذلك؟ أي ما هو المتوسط في عمل الإنسان العادي الذي لا يميل إلى الفعالية الشديدة ولا إلى الكسل الشديد، وما هي الأعمال التي تكون موضوعاً للحكم الشرعي؟ ربما بلغ العدد الألوف، ومن هذه الأعمال الألوف التي يقوم بها الإنسان خلال (24) ساعة، أو خلال (12) ساعة، لا يدخل إلّا جزء بسيط من هذه الأعمال في مضمار الأحكام الإلزامية في الحلال والحرام؛ أي ما نسبته 20% تقريباً.

ـ ما هو الباعث وراء فلسفة الإسلام في ترك الإنسان حرّاً في هذه المساحة الواسعة؟

عميد زنجاني: أجل نتساءل عن فلسفة الإسلام في ترك الإنسان وشأنه في الكثير من الأعمال. فهو مثلاً يخاطب الإنسان بأن تحصيل العلم واجب، بيدَ أنه لا يتدخل بالطريقة وفيما إذا كان على الإنسان أن يحصل على العلم واقفاً أم جالساً أم ماشياً، من خلال الكتاب أو بالحفظ، بواسطة الأستاذ أو من خلال المكاشفة. الإسلام لم يعيّن أيّاً من هذه الطرق والوسائل.

كذا الحال في قضية العدالة، فالإسلام أوجب تنفيذ العدالة، لكن الإنسان حرٌّ في وسائل وأساليب كثيرة تقود إلى ذلك.

حين نأخذ هذه الواقعية بنظر الاعتبار؛ من أنّ الإنسان عليه أن يطابق نفسه مع الأحكام الإلزامية الشرعية في دائرة محدودة فقط، في حين يكون حرّاً فيما عدا ذلك؛ أي حراً في المساحة التي ربما تبلغ 70% إذ تقع عليه مسؤولية الاختيار والانتخاب. فهل في ذلك دلالة على فلسفة حرية الإنسان وأنّ الله خلقه حرّاً بالفطرة؟

لو استوعبتِ الأحكام الإلزامية جميع أعمال الإنسان لما استطاع ربما أن يعيش، ولوقع في ضائقة. معنى ذلك، لو أن الأحكام الإلزامية تابعت الإنسان لحظة فلحظة، وحدّدت له الواجب والحرام حتى عملية رمش العينين، لما كانت الحياة تُطاق أصلاً.

إنّ الإنسان الذي خُلق حرّاً ينبغي أن تترك له فسحة وميدان، تكون صلاحية ممارسة النظر فيها عائدة إليه. أما لو نهضت الأحكام الإلزامية بملء هذه الفسحة بدلاً من الإنسان، فإنّ هذا الأخير سيكون عاصياً أراد ذلك أم لم يرده، إذ لا يمكن أن يوجد بتاتاً الإنسان وهو معصوم، لذلك كلّه ينبغي أن تكون أمام الإنسان مساحة يعمل بها بحرية.

ما نستخلصه في ضوء ما مرّ، أن هذه النسبة الحرّة في عمل الإنسان التي تقع بين 70 ـ 80% هي نفسها التي يعبّر عنها بما «لا نصّ فيه». وما نحتاج أن نؤكّده أنّا قد وضعنا في هذا البيان المستحبات والمكروهات والمباحات جانباً، واقتصرنا على الأحكام الإلزامية. وإلّا لو أردنا أن نأخذ الأقسام الثلاثة الأخيرة بنظر الاعتبار، فمن المؤكّد أنها تستوعب مع الأحكام الإلزامية جميع أعمال الإنسان؛ لأن أعمال الإنسان لا تعدو أن تكون في نهاية الأمر، إما مباحة أو مستحبة أو مكروهة أو واجبة أو حراماً، بيدَ أنّنا نعرف أن الثلاثة التي وضعناها جانباً هي ليست أحكاماً إلزامية، ذلك أن الإلزام يقتصر على الحكم الوجوبي والتحريمي.

ـ هل يجوز للإنسان أن يبادر لملء المنطقة الحرّة هذه بأحكام إلزامية يتوافق عليها؟

عميد زنجاني: عند هذه النقطة نشأ خلاف مؤدّاه: هل أننا نستطيع أن نملأ مساحة الـ 70 ـ 80% من المنطقة الحرّة في أعمالنا، بمجموعة من الأحكام الإلزامية نوجدها بأنفسنا، بحيث تغدو جميع أعمالنا خاضعة للأحكام الإلزامية الوجوبية والتحريمية؟ إذا كان في ذلك مصلحة لكان الله فعل ذلك.

بعضهم يعتقد بعدم جواز ذلك مستدلاً بحديث نهج البلاغة «إن الله سكت عن أشياء، لا لتغافل ولا نسيان، فلا تتكلفوها». فالله سكت عن مواطن كثيرة بحيث لم تدخل في دائرة الإلزام فتكون حراماً أو واجباً، إذاً فلا معنى أن يتكلف الإنسان لنفسه، وإلّا عاد مثل الأول مسلوب الحرية.

نلحظ أن هذه النظرة تنتهي إلى نتيجة تختلف مع نظرية المرحوم الشهيد الصدر. يعني لا يحقّ لنا أن نقنّن في «منطقة الفراغ» هذه، أو في «ما لا نصّ فيه»، لأن الله أراد أن نكون فيها أحراراً، ونعيش بحرية أيضاً. وإذا كنا لا نخشى من المصطلحات السياسية والاقتصادية، نكون في هذا المنحى الحياتي ليبراليين؛ إنها ليبرالية، لكن غاية ما هناك أنها منتسبة إلى الإسلام، إلى الشرع.

فحياتنا تنظم بصيغة اجتماعية وفي إطار دولة الإمامة، بحيث لا تكون هذه الصيغة الحياتية، مُلزِمة بأكثر من الواجبات والمحرّمات، وما زاد عن ذلك يترك الناس فيه أحراراً.

لقد تركها الله حرّة، فعلى المجتمع أن يتركها كذلك «فلا

تتكلفوها»، ومن طيّ هذه النظرية يمكن أن تُستخرج صيغة لليبرالية إسلامية.

إلى جوار هذه النظرية ثمّة نظرية أخرى تذهب إلى أنني باختياري وحريتي، أنتخب الواجب والحرام (غير الشرعيين) وأقيّد بهما نفسي. وهذا ما لا يتنافى مع الحرية، ذلك أن «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

من هذا المنطلق آتي إلى «منطقة الفراغ» و«ما لا نصّ فيه» فأجعلها إلزامية، حيث أجعل 40% وجوبية، و 40% تحريمية.

حين أفعل ذلك أبقى بعدها حرّاً أيضاً، لأني فعلت ذلك باختياري وحريتي.

ثَمّ مناهج في الفقه تذهب في معنى «فلا تتكلفوها» إلى أن الشريعة سهلة سمحة، فلا معنى لأخذها بشدّة وتعقيد، فلا تقولوا لما لم يحرّمه الله حراماً، ولا تقولوا واجباً لما لم يوجبه الله. فالحرام ما حرّمه الله، والواجب ما أوجبه.

في هذه الحال يمكننا ممارسة التقنين في ما «لا نصّ فيه»، بمعنى أن بمقدور دولة الإمامة أن تمارس التقنين في هذه الدائرة.

- لكن من ينهض بمسؤولية التقنين في «منطقة الفراغ»، وما هي الدلالة السياسية لذلك على مستوى نظرية الحكومة الإسلامية؟

عميد زنجاني: مهمّة التقنين هذه يمكن أن ينهض بها موقع الإمامة (القائد، ولي الأمر) أو المؤسّسات المتصلة به، كالقوّة التشريعية مثلاً، كما هو حاصل الآن في الجمهورية الإسلامية. فمجلس الشورى ننظر

إليه، على أنه مؤسّسة مرتبطة بنظام الإمامة، يكون بمقدوره أن يمارس التقنين.

وعملية التقنين «فيما لا نصّ فيه» لها صيغتان وفق النظرية الثانية؛ الصيغة الأولى أن يتمّ التقنين على أساس المصالح الاجتماعية، وفقاً للطريقة التي تشخّص بها القوّة التشريعية هذه المصالح. أما في الصيغة الثانية فتّتم عملية التقنين، من خلال تشخيص وليّ أمر المسلمين لضرورة أو تشخيص دولة الإمامة لها.

معنى ذلك أن عملية التقنين في هذه الدائرة تتحرّك مرّة في دائرة القوة التشريعية؛ كما يجب أن تتحرّك مرّة أخرى في دائرة الأحكام الحكومية (الولائية)، وذلك وفقاً لما يقوله المرحوم الشهيد الصدر في استناده إلى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول».

من هنا نتبين أنه ليست هناك ضرورة في أن تكون جميع مساحة «ما لا نصّ فيه» من مصاديق الأحكام الحكومية، إذ يمكن أن تشغل بالأحكام العرفية أيضاً، حيث يجتمع مندوبو الشعب نيابة عنه، فيضعون قاعدة ويتّفقون بمقتضاها على إنجاز عمل معين في دائرة «ما لا نصّ فيه». وهذا الأمر يصير في الحقيقة جزءاً من موارد الميثاق الوطني.

معنى ذلك، أن بمقدور المجتمع أن يتوافق في دائرة «ما لا نصّ فيه»، فيمتنع وفق عقد عن أمر ويلتزم بأمر آخر، ومصداق هذا التوافق هو الدستور. غاية ما هناك أن دائرة «ما لا نصّ فيه» قد تضمّ أحياناً أحكاماً أولية وثانوية، ولا إشكال في ذلك.

افترضوا مثلاً أن القوة التشريعية تأتي فتضمّ الأحكام الأولية في صيغة عقد وتجعلها جزءاً من القانون، ثُمّ تضمّ للمدوّنة القانونية أحكاماً ثانوية، وتقنّن «ما لا نصّ فيه» وتضمّه إلى المدوّنة القانونية أيضاً.

عندما ننظر إلى القوانين السائدة في إيران، نجد النسبة المذكورة بعينها، فمن الوجهة الشرعية هناك ما نسبته 20 ـ 30% من قوانين البلد مؤدّاها «يجب ولا يجب شرعاً»، وما بين 70 ـ 80% من قوانين البلد لا تنطوي على صيغتي يجب ولا يجب الشرعيتين [الأحكام الإلزامية الوجوبية والتحريمية]؛ بل هي تعبير عن «يجب ولا يجب» ناتجين عن عقد؛ عن ميثاق وطني تعاقد عليه الشعب من خلال توافق مندوبيه ووكلائه، وبذلك أصبح بها ملزماً.

لاحظوا هنا أن مسألة «ما لا نصّ فيه» لا صلة لها بمسألة الحكم الحكومي/ الولائي، وإن كانت تلك الدائرة يمكن أن تعبّر أحياناً في بعض محتواها عن الحكم الحكومي/ الولائي.

إنّ لحكومة الإمامة ودولتها وظيفتين، هما:

الأولى: إجراء الأحكام الإلزامية.

الثانية: تنفيذ عقود الميثاق الوطني (العقود الاجتماعية). فالحكومة لكونها من جهة ممثلة للشريعة، فهي ملزمة بإجراء الأحكام الأولية والثانوية وتنفيذها؛ ولأنها من جهة أخرى ممثلة للشعب ولها النيابة عنه، فهي مدعوّة لإجراء المواثيق الوطنية، يعني ما اتّفق عليه وأيّده الشعب بالاستفتاء.

حين نقول إنّ حكومة الإمامة تمثّل الشعب من الطرف الثاني، فلأن النظام الحاكم في الجمهورية الإسلامية الآن يُنتخب فيه حتى القائد ـ ولو بواسطة ـ من قبل الشعب، ومن ثمّ لها النيابة عنه.

بهذا الشأن نستطيع أن نضيف إلزاماً آخر (غير إلزام الشريعة والشعب) تمثّله الأحكام الحكومية ذاتها.

آفاق جديدة في حل مشكلات الفقه السياسي

وجهة نظر في التكييف الفقهي للأعراف والقواعد الدولية (2 ـ 2)

عندما أعددت القسم الثاني من هذا الحوار للنشر، عادت لتبرز أمامي مجدّداً الملاحظة التي كرّرناها أكثر من مرّة، ومؤدّاها: أن الفقه السياسي والفكر السياسي المترتّب عليه، شهدا آفاقاً مهمّة في التجربة السياسية الإسلامية داخل إيران. ما يبعث على الأسى، بل والألم المُمِض أن لا تنفتح اتجاهات الفكر في العالم الإسلامي على معطيات هذه التجربة، بل يمعن بعضها بضروب من الانغلاق تثير حزنَ متفجّع على الخسارة التي تطال العالم الإسلامي برمّته، جرّاء هذا الانغلاق المتسربل بأفانين الإقصاء على «أسس مذهبية» تارة؛ وبواعث «منهجية» تارّة أخرى، ودوافع «جغرافية وإثنية» تارة ثالثة!

لا ينبغي إطالة الكلام، وإنما نقدّم هذا الجزء من الحوار شاهداً على الآفاق التي نعنيها، من خلال ما يضمّه من رؤى جريئة في مضمار كيفية تعاطي الفقه الإسلامي مع واقعه في مجتمع الدولة، وفي محيط العلاقات الدولية مؤكّدين مرّة أخرى الملاحظات الفنية التي ذكرناها في القسم الأول منه.

ـ ما هو دور العُرف وبناء العقلاء في تشخيص المواضيع، خاصة في معرفة قضايا المجتمع ومشكلاته، مما يجب على الحكومة أن تنهض به في حدود «منطقة الفراغ»؟

عميد زنجاني: أؤكد أن العُرف وبناء العقلاء، هي مقولة أخرى خارجة عن مقولتَي الأحكام الحكومية و«ما لا نصّ فيه». لنعد إلى التقسيم المتداول في الفقه الذي يقسّم الأحكام إلى إمضائية وتأسيسية. فما نعتقد به في الأحكام الإمضائية أن الشرع أيّد الكثير من الأحكام العُرفية وأمضاها، وبإمضائه لها تبدّلت القواعد العُرفية هذه إلى قواعد شرعية. معنى ذلك أن القاعدة العُرفية التي تقضي «لزوم الوفاء بالعهد» لم تعد بعد البعثة النبوية عُرفية، بل جاءت «أوفوا بالعقود» لتشريعها، ومن ثمّ أضحى لزوم الوفاء بالعهد أحد الأحكام الشرعية. وهذا في الواقع ليس حكماً تأسيسياً، بل هو حكم إمضائي.

ـ أيّ تتحوّل القواعد العُرفية إلى أحكام شرعية؟

عميد زنجاني: ليس هناك ما يُعارض أن تكون القاعدة العُرفية التي أمضاها الشارع، حكماً شرعياً في الوقت ذاته. أما ما هو مقدار الأحكام التأسيسية في الأحكام الشرعية، وما هي نسبة الأحكام الإمضائية فيها، فإنّ هذه قضية لم تُطرح على طاولة البحث إلّا قليلاً، ومن المناسب أن يتمّ بحثها مفصلاً.

ـ لكن هذا الكلام حول الأحكام الإمضائية، يعيد إلى الأذهان شبهة أخذ الفقه الإسلامي من التشريعات الرومانية؟

عميد زنجاني: يثير بعض الحقوقيين الغربيين شبهة حول الفقه الإسلامي مؤدّاها: أن قسماً كبيراً من هذا الفقه مستمدّ من قوانين الرومان

القديمة. ما يستدل به هؤلاء، أن إمبراطورية الروم الشرقية كانت تحكم الشام؛ وبالتالي كانت للروم صلات مع العرب. ثمّ بالإضافة إلى ذلك صلات تجارية بين مكة وبين الشام قبل بعثة النبي (ص)، وبذلك كان العرب على معرفة بالقواعد الحقوقية للروم القديمة، ثُمّ وسّعوا هذه المعرفة ونموّها. وبعد أن ظهر الإسلام استفاد نبيّه من هذه القواعد القانونية والحقوقية التي كانت تسود في دنيا العرب، مما كانوا قد أخذوه من إمبراطورية الروم الشرقية.

هذا هو ما يستدل به أصحاب الشبهة من الحقوقيين الغربيين. وبدورنا نردّ عليه: إنّ محضّ مقولة المشابهة لا تكون دليلاً أبداً على أن أحد الطرفين أخذ من الآخر. وهذه في الواقع تشبه المثال الذي نطرحه في هذا المجال، ونقول فيه إنّ الإفرنج القدماء أخذوا من الإسلام. وبالمناسبة، فإنّ قرائن وموارد خاصّة تؤكّد هذا المعنى، فقد اتصل أولئك بالعالم الإسلامي وتعرّفوا على الكثير من الأحكام الإسلامية طوال الحروب الصليبية، وثمّ في المدارك الحقوقية والمنابع القانونية الموجودة عندهم، ما يدل على آثار هذه الأحكام الإسلامية فيها.

وإذ نعود إلى صلب الموضوع فإنّنا نقبل أن الإسلام حين يمضي مبنى العقلاء ويؤيد عرفهم، لا يهمّه بعد ذلك، فيما إذا كان هذا البناء والعُرف سائدين في عصر جاهلية العرب، أو عند القبائل، أو لدى الروم، أو في أيّ مكان آخر.

سعة الصدر هذه التي يتحلّى بها الإسلام، نعتقد أنها ميزة له، وهي ليست دليلاً على التقاطيته. المسألة تفسّر على أساس سعة صدر الإسلام في قبوله لمفاتيح القواعد التي قبلها العقلاء وسار عليها عُرفهم، وليس فيها ما يخالف الموازين الواقعية، أي تمّ فيها رعاية المصالح والمفاسد،

فقبلها الإسلام. هكذا نتلمّس بوضوح آثار العُرف والبناء العقلائي في الأحكام الإمضائية.

ـ نأتي الآن إلى سؤال خطير، فهل يقتصر العُرف على عصر المعصوم أو أنه يمتدّ ليشمل عصرنا هذا أيضاً؟

عميد زنجاني: الأحكام العُرفية التي عندنا هي عبارة عن القواعد العُرفية لزمن الرسالة، وقد أضاف لها الشيعة عصر الأئمة، بحيث اندرج فيها كلّ ما وقع تحت نظر المعصوم وسمعه ولم ينهَ عنه بحسب التعبير الفقهي، فهذه كلها تدخل في نطاق الأحكام الإمضائية التي وقعت في دائرة مبنى العقلاء.

المشكلة هنا: هل يمكن أن تمتدّ هذه المساحة لتشمل عصرنا أو لا؟ ثَمّ في الإجابة على هذا السؤال نظريتان. تذهب الأولى منها إلى أن الأحكام الإمضائية تختص بزمان المعصوم، وبالتالي ليس هناك وجود خارجي لهذه الأحكام بعد زمانه؛ لأن الشرط في الأحكام الإمضائية أنها تقع تحت رؤية المعصوم وسمعه، فلا يردع عنها ولا ينهى.

أما القواعد التي حدثت فيما بعد (القواعد العُرفية العامّة أو القواعد العُرفية الخاصّة) فهذه ليس لها معايير الأحكام الإمضائية وملاكاتها، لأنها لم تقع تحت نظر الإمام وسمعه، ولم يحرز فيها عدم الردع والنهي.

أما النظرية الثانية فهي لا تفرّق في الأحكام الإمضائية، بين زمان المعصوم عليه السلام وغير زمانه.

ـ هل هناك شواهد دالة في البحث الفقهي المعاصر على المنحى الثاني؟

عميد زنجاني: أحد الموارد الذي يمتاز بأهمية فائقة هو ما كان طرحه المرحوم الميرزا النائيني بشأن «أوفوا بالعقود»، حين تساءل: هل

تشمل «أوفوا بالعقود»؛ العقود في زمان المعصوم وحده أم تمتدّ لغيرها؟ ما وجدناه أن الميرزا النائيني ذهب معه في هذه المسألة الكثير من المحققين ومنهم ـ فيما أظن ـ الإمام الخميني؛ ذهبوا إلى أن «أوفوا بالعقود» تتّسع لتشمل كلّ عقد عرضي سواء أكان له في زمان المعصوم وجود أو لم يكن؛ لأن «أوفوا بالعقود» تعبير عن قضية حقيقية، وليست قضية خارجية. وإذا قصرنا «أوفوا بالعقود» على العقود العُرفية في زمان المعصوم، فالقضية تضحي خارجية؛ أي تعني العقود التي في الخارج، في حين نجد أن ماهية هذه القضية ومفهومها المنطقي يُشيران إلى أنها قضية حقيقية.

في الحقيقة أنّ «أوفوا بالعقود» جاءت بمثابة عدم ردع للعقود التي تقع في المستقبل. إنّ الكثير من الشركات الحالية التي ندرجها في مقولة الشركة في الوكالة والضمان وأمثال ذلك، هي ليست كذلك. فالملكية التعاونية هي في عالم اليوم نوع آخر، وقد ذُكرت الملكية التعاونية في دستورنا على أنها قسيم للملكية الخاصّة وملكية الدولة والملكية العامّة. فهذه الشركات إذاً، ليست مصداقاً للملكية التعاونية؛ لأن رأسمالها يعود إلى الناس وله ارتباط بالقطاع الخاص، أو أن يكون عائداً للدولة تابعاً لقطاعها.

الشركة التعاونية هي عقد لم ينظر إليه في السابق، فيما كان سائداً، وهي أيضاً ليست مصداقاً للشركة التي تذكر في فقهنا في باب المضاربة وأنواع العقود الأخرى.

هذه جميعاً يمكن تصحيحها على أساس هذا التحليل، من خلال «أوفوا بالعقود».

ـ ما هي معطيات هذا المنحى في البحث الفقهي، على مستوى نظرية الدولة والعلاقة بين المجتمع والسلطة السياسية؟

عميد زنجاني: إذا جعلنا الأحكام الإمضائية بالقرينة التي ذكرها فقهاء من أمثال المرحوم النائيني والإمام الخميني معياراً، فإنّ بناء العقلاء والعُرف يشملان زماننا أيضاً. وعليه، إذا تبلور عُرف بمرور الزمان، خصوصاً في المسائل التي تدخل في العلاقات الدولية، حيث تجد هذه الأمور لنفسها مصداقاً واضحاً جدّاً، وفي المسائل السياسية حيث تكوّنت مجموعة من الأعراف في دائرة صلاحيات الدولة، فلا نحتاج عندئذ أن نذهب إلى أدلة ولاية الفقيه، نفتش فيها ونقلبها رأساً على عقب لنجد هل أن للدولة مثل هذه الصلاحيات أم لا؟

إنّ الكثير من مصاديق العُرف والبناء العقلائي هي الآن في طور التكوّن خاصة في المسائل الحكومية والسياسية، وفي نطاق القضايا الأمنية وقضايا الحقوق والحريات العامّة، فهذه جميعاً في طريقها إلى التبلور في العالم المعاش، وذلك على النحو الذي يكنّ فيه العقلاء احتراماً لهذه القضايا.

وثَمّ الكثير من المسائل في الفصل الثالث من الدستور، تحت عنوان حقوق الشعب (حوالي عشرون مادّة)، هي جميعاً لها صلة بالحقوق العامّة. والسؤال: إنكم لا تعثرون في الروايات على أثر لهذه الأصول ـ التي تعكس حقوقاً عامّة ـ فلماذا جاءت في الدستور إذاً؟ الشيء المتيقن أن خلفية هذه الأصول والمواد تكمن في مسألة العُرف السائد في العلاقات الدولية، والعُرف السياسي والعُرف الحكومي، فما عليه الحال أن الحكومة حين تُشكل ينبغي لها أن تمنح الشعب هذه الصلاحيات، وتعطي له مثل هذا الحق.

هكذا يمكن أن نجد في الكثير من مسائل الحكومة وقضايا الحريات العامّة، والحقوق العامّة، أو في القضايا الدولية مصاديق كثيرة، وهذه في الحقيقة هي رسالة الفقه في أن يغني هذه الموارد التي أخذت تكتسب صيغة العُرف والبناء العقلائي.

معنى ذلك أننا مضطرون لممارسة البحث العلمي بشأن هذه المسألة. بماذا يفكر العقلاء في مسائل الحكومة؟ أجل، ليس هناك مبنى واحد للعقلاء في النظم الحكومية؛ إذ هناك في العالم نمط الحكم الدستوري والملكي والجمهوري؛ والجمهوري على ضربين رئاسي وبرلماني. بين أيدينا إذاً أنماط متعدّدة من النظم الحكومية، بحيث لا نستطيع أن نقول إنّ الحال استقر على عُرف خاص بشأنها. لكن بالنسبة إلى الحقوق العامّة في إطار النظام السياسي، فالملاحظ أنها أخذت تكتسب حالاً عُرفياً، وتتحوّل إلى قواعد.

عندما نتحدّث عن معنى الديمقراطية، فمعناها لا يقتصر اليوم على ضرورة أن تعتمد الدولة في جميع أمورها على الرأي العام وتستند إليه، بل هناك شاخص آخر أضيف للديمقراطية المعاصرة، يتمثّل ببذل الدولة لما تستطيع من سعيها في سبيل تأمين رضا الشعب، بحيث تعتبر آراء الناس سندها الدائم، وتسلك مساراً تحافظ فيه على رضا المجتمع باستمرار.

معنى ذلك أن تحافظ على الحقوق العامّة للمجتمع، وتعطي الشعب حق الاعتراض، وحقّ التحصّن وممارسة الإضراب، فهذه جميعاً من لوازم الديمقراطية.

ـ ما هي يا ترى معطيات هذا المنحى الفقهي على صعيد العلاقات الدولية للدولة مع المحيط العالمي؟

عميد زنجاني: إذا تبلورت في عالم السياسة والحكم وفي نُظم إدارة

الدولة، أو في نظام العلاقات الدولية مجموعة من القواعد وترسّخت، لا يكون بوسعنا عندئذ أن نواجه هذا الواقع بالقول: إنّ الكثير من هذه القواعد الدولية لم يرد لها ذكر في فقهنا؛ وهي تصير جزءاً من العُرف السائد في العلاقات الدولية، مثل الكثير من الأصول والآداب والرسوم الدبلوماسية، ونحن في بعض هذه الأصول كنا سبّاقين. فقد ورد عن النبي (ص) أنه خاطب أحد السفراء، أنه لو لم يكن سفيراً (رسولاً) لفعل به وفعل. هكذا نجد أن احترام السفراء وممثلي الدول الأجنبية ومصونيتهم يعبّر عن أصل من الأصول. ومع أن الكثير من المعاهدات التي بين أيدينا في مجال الحقوق القنصلية لم تُطرح في الفقه، إلّا أنها دخلت تدريجياً في العُرف السائد عالمياً وفي بناء العقلاء على المستوى العالمي.

هذه الأصول والأعراف لا نستطيع أن ننظر إليها بعيون الغرب أو الشرق، فهي أصول إنسانية، بل الغربيون ليسوا سباقين فيها أساساً، فللغربيين جذور في الشرق، حيث أخذوا من الشرقيين.

ما هو موجود يعكس في الواقع مقتضيات الحياة الاجتماعية طوال التاريخ منذ آدم (ع) حتى وقتنا هذا، حيث تكللت بمثل هذه المعطيات التي اكتسبت صيغة قواعد عُرفية ومبانيَ عقلائية، بحيث أضحى بمقدورها أن تتحوّل إلى معيار ومبنى بالنسبة لنا.

ـ السؤال الأخير: هل نستطيع أن نسبغ على البناءات العقلائية هذه التي تكوّنت بمرور الزمان، صبغة شرعية؟

عميد زنجاني: من الصعب بعض الشيء أن ندرج هذه الآداب والرسوم العالمية، والمعاهدات التي اكتسبت جنبة عُرفية عالمية، في

الرسائل الفقهية ونقول إنّها أضحت جزءاً من الأحكام الشرعية.

بالنسبة لي لا أستطيع الآن أن أتحدّث عن رأي محدّد بشأنها لا نفياً ولا إثباتاً، لكنها بحاجة إلى بحث.

اسمحوا لي أن أستشهد بمسألة ليست من عندي، إنما آخذها من كلام الإمام الخميني.

لقد طرح الإمام بحثاً بكراً جدّاً في كتابه «تحرير الوسيلة»، وقد استشهد بهذا البحث مرّة عند الحديث عن موضوع التدخين.

لقد طرح الإمام في «تحرير الوسيلة» بحثاً اكتسب صيغة الأحكام العقلية (أي: أحكام واجبة عقلاً وأحكام محرمة عقلاً) ولم يتحدّث عن الجهة الشرعية، حيث ذكر أن كلّ ما يلحق الضرر بالإنسان، هو «حرام عقلاً»، وأن ما يعالج الإنسان من مرضه، فإنّ تناوله يضحي واجباً، لكن «واجباً عقلاً».

والسؤال الآن: هل نستطيع أن نسبغ على الواجبات العقلية هذه صبغة شرعية، ونقول: «عقليّ ـ شرعيّ»؟ وهل بمقدورنا أن نحذف «العقلي» من التركيب آنف الذكر، ونقول إنّ تناول الدواء واجب شرعاً، أو إنّ التدخين حرام شرعاً؟ لا يعبّر الإمام الخميني في «تحرير الوسيلة» عن المسألة بهذه الصيغة الأخيرة، إنما يقول «أحكام واجبة عقلاً» و«أحكام حرام عقلاً».

لكن بين أيدينا قاعدة مؤدّاها أن ما حكم به العقل يراعيه الشرع أيضاً.

أذكر مرّة أني كنت حاضراً درس الإمام، وأشار في مورد أو اثنين

إلى نقطة معينة تؤكد هذه الفكرة، حيث ذكر سماحته أن غطاء الحكم يكون أحياناً شيئاً، وباطن الحكم شيئاً آخر، الإمام بنفسه ضرب مثلاً لهذه الحال من إنسان يَنذُر أنْ إذا شُفي ابنه أو أحد أقربائه المرضى، أن يؤدي صلاة الليل عشر ليالٍ.

إن صلاة الليل لا تتحوّل إلى واجب، بل هي مستحبة، إنما الواجب «أوفوا بالنذر»، والشيء الشرعي هو وجوب الإيفاء بالنذر، وإلّا فليس بمقدورك أن تؤدي صلاة الليل بعنوان كونها واجباً. القضية المطروحة هنا تكتسب هذه الصيغة بدقّة، فالواجب «وجوب العمل بالحكم العقلي القطعي». فأنا أعمل بالحكم العقلي بسبب العقل (أنفذ ما يوجبه وأمتنع عما يحرمه) لكي أعمل بذلك الحكم الشرعي الذي يقول: يجب شرعاً العمل بحكم العقل.

إذا أردنا أن نمتدّ بمبنى الإمام هذا ونسريه على القواعد العُرفية الجديدة، والمباني العقلائية المستحدثة، لا نستطيع القول إنّ هذه الأخيرة تمثل أحكام الشرع. إنما يتمثل الحكم الشرعي بوجوب احترام العُرف والعمل بمبنى العقلاء.

هذا هو الشرعي؛ أما ما هو مبنى العقلاء، وماذا يقول العُرف، فهذا الأخير تعبير عن العُرف بذاته وبناء العقلاء بنفسه.

أما إذا أردنا أن نعمل بالنظرية المشهورة فالنتيجة تختلف، أي حينما ننذر أداء حج العمرة، فإنّ العمرة تصير واجبة، وحينما ننذر زيارة الإمام أبي عبد الله (ع) فإنّ هذه الزيارة تصير واجبة، وعندما ننذر أداء نافلة الليل، فإنّها تصير واجبة أيضاً. إذا أردنا أن نقبل هذا الرأي، فإنّ جميع القواعد العُرفية يمكن أن تتحوّل عندئذ إلى أحكام شرعية.

المشاركة السياسية وحق الأمة

لمحة في منطلقات مشروعية النصيحة والنقد

تعبّر قضية النظام السياسي في الإسلام وصيغة الحكومة الإسلامية، عن نفسها من خلال اجتهادات متعددة؛ لأنّ صيغة هذا النظام في الأساس ليست قطعية، بل هي متروكة لحيز الممارسة الاجتهادية، وهذا ما يفسّر تعدّد نظريات الدولة (الدولة هنا بمعنى الحكومة والنظام السياسي) في الفقه السياسي الإسلامي.

بيد أن هذا التعدّد في الصيغ النظرية لا يمنع وجود عناصر مشتركة بين هذه النظريات، كتلك التي تؤكد العلاقة المفتوحة بين الحاكم الإسلامي أو النظام الإسلامي بشكل عام والشعب، بحيث يكون للشعب حقّ إبداء النصيحة لا كممارسة شكلية، بل كحقّ شرعي شرّعه الإسلام للأمة وألزم الحاكم به.

ربما عبّر الفكر السياسي الحديث عن حقّ النصيحة بالمشاركة السياسية وحقّ الشعب في مراقبة السلطة، وإن كانت المشاركة السياسية أشمل من أن تقتصر على حقّ الشعب في إبداء النصح للحاكم. الأكثر من ذلك كلّه نجد أن الفكر السياسي الإسلامي راح ومنذ حوالي القرن

من الزمان يرفد مقولة حقّ الأمة في المشاركة السياسية، ويسعى لتقنين هذا الحقّ فقهياً ودستورياً وتعزيزه عبر آليات واضحة.

عندما نعود إلى نصوص الفكر السياسي الإسلامي وكذلك إلى العهدين النبوي والراشدي، نجدها حافلة في تقرير حقّ الأمة في ممارسة النصيحة، حتى راحت كتب الحديث والفقه السياسي تخصص باباً ثابتاً في هذا المضمار، يأتي بعنوان: «النصيحة لأئمة المسلمين». ولا ريب أن حقّ النصيحة يحتضن في ثناياه حرية النقد وحرية الاعتراض، ويهب الناصح والناقد الحماية الكافية أمام بطانة الحاكم وأجهزته، ولا سيّما المتملقين الذين يُعدوّن من أخطر ما يحيط بالحاكم الإسلامي. هذا الحاكم الذي يوصيه علي بن أبي طالب أن يبعد أمثال هؤلاء المادحين والمتملقين عنه، سواء أكانوا أفراداً أو أجهزة، لكي يتسنى له معرفة أمور مجتمعه على حقيقتها، فمن يخدم الحاكم ليس من يغشّه بالتملّق إليه، ولا الأجهزة التي لا تصدقه وتخفي الحقائق عليه، بل من يمحضه مرّ الحق خالصاً لوجه الله الكريم: «ثم ليكن آثرهم عندك أقولهم بمرّ الحق لك» (من العهد العلوي لمالك الأشتر).

منطلقات مشروعية النصيحة

لماذا ينبغي للحاكم الإسلامي أن يصغي لنصحية الأمة ولا يحجب ناصحاً ولا يردّ منتقداً عن بابه؟ عندما نعود إلى الفكر النظري المكتوب في هذا المضمار نجد الإجابة تنتهي إلى هذه العوامل:

أولاً: تؤكد الاجتهادات المختلفة في نظريات الدولة وصيغ النظام السياسي الإسلامي، أن نصيحة الحاكم، أو نصيحة الأئمة بحسب التعبير الحديث هي حقّ للأمة بجميع أفرادها، وأنّ من واجب الحاكم الإسلامي

لا أن يصغي للنصيحة وحسب، بل ويوفّر لممارستها الأرضية المناسبة، بحيث تُقنّن على أسس واضحة وتنطلق في آليات محددة. وفي خلفية النصوص التي تؤكد حقّ الأمة في نصيحة الحاكم، نقرأ عن النبي الأقدس قوله (ص): «ثلاث لا يغلّ عليهن قلب امرىء مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمة المسلمين، واللزوم لجماعتهم».

ثانياً: ما مضى عليه العهد النبوي من فتح المجال للأمة لكي تساهم في أمرها عبر مبدإ الشورى، حتى تواترت النقولات التاريخية عن مبلغ هـذه المشـورة وكثرتها، إذ نقرأ في أحدها: «شاورهم رسول الله (ص)، وكان رسول الله يكثر مشاورتهم». كذلك مضت المشورة حاضرة في العهـد الراشـدي ولا سـيّما في عهد أبي بكـر وعمـر، وعندما آلت الخلافة وقيادة الأمة إلى علي بن أبي طالب كرّس هذا المبدأ، وحوّله إلى ثقافة سائدة في حياة الأمة، وممارسة متجسّدة في سلوكها، وكيف لا يكون كذلك وهو ينادي فيهم: «فأعينوني بمناصحة خلية من الغش سليمة من الريب». كما قوله: «فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل».

وقوله: «وأما حقّي عليكم، فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب»، كما كتب إلى مالك في عهده إليه: «وتجلس لهم مجلساً عامّاً فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتقعد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك حتى يكلمك متكلمهم غير متعتع، فإني سمعت رسول الله (ص) يقول في غير موطن: لن تقدّس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القوي غير متعتع». ومن الجلي أن النصّ يرسم للحاكم صيغة استقباله الناسَ، وأن يتوفّر لهم جوّ الأمان وتزول عنهم أجواء

الهيبة التي تفرضها رقابة الأعوان والحراس والعاملين في إطار جهاز الحاكم.

ثالثاً: يحاول البعض ـ أجهزة وأفراداً ـ أن يمنع الحاكم حقّه على الأمة بالنصيحة، بأن يضفي عليه هالة من القداسة الزائفة تجعله خارج دائرة النقد والنصيحة، وربما ترفع بعض التصورات الخاطئة الحاكم الإسلامي إلى مستوى العصمة، وبذلك تمنحه «حصانة كاذبة» ضد النصيحة والنقد، في حين تحمل هذه الممارسة ضربين من الالتباس. فأولاً ليس ثمة معصوم غير من تثبت عصمته بالدليل، وجمهور الأمة لا يقول بأزيد من عصمة النبي (وإن كان يقول بعدالة جميع الصحابة). أما الشيعة فتذهب إلى عصمة النبي (ص) والأئمة من أهل بيته (ع)، وثانياً نجد أن النهج العلوي في الحكم كان يقوم على مشروعية حقّ الأمة في إبداء النصيحة، كما كان النهج النبوي يقوم من قبل على مبدإ الشورى في غير دائرة الوحي والأحكام الإلهية.

في ضوء ذلك ليس ثمّ حاكم إسلاميّ يكون فوق النصيحة وخارج دائرة النقد السليم بعد النبي والأئمة المعصومين، مع ملاحظة أن النهجين النبوي والعلوي كانا يوليان أهمية واضحة لرأي الناس وحقّ الأمة في النصيحة.

تشتهر عن الشيخ مرتضى مطهري (ت: 1979م) جرأته في بيان قناعاته وإعلانها، وبشأن هذه النقطة بالذات، كتب عن المراجع في الوقت الذي كانت فيه المرجعية هي الشاخص البارز في الزعامة الشيعية (قبل انتصار الثورة الإسلامية وتبلور محور قيادة الفقيه الولي)؛ كتب نصّاً: «ليس المراجع فوق النقد بالمفهوم الصحيح لهذه الكلمة. كنت

وما زلت أعتقد أن وضع أيّ مقام غير المعصوم خارج دائرة النقد يجرّ الخطر عليه وعلى الإسلام معاً. ولست أعتقد كالعوام بأن من يكون في طبقة المراجع يصير في محلّ العناية الخاصّة للإمام صاحب الزمان (عج) ويكون مصوناً من الخطأ والذنب والفسق».

المهم في هذا النصّ، أن وضع غير المعصوم في درجة المعصوم ورفعه إلى ذلك المقام، يعود فعلاً بتبعات خطيرة على الشخص وعلى وعي الأمة وتصورها عن الإسلام ونظامه السياسي، كما نرى من تفرعن الحكام في التاريخ كما في واقعنا الحاضر، ممّن يتحرك من خلال الدين وتحت مسمياته!

التباس أم مغالطة؟

من العسير أن نعثر على دراسة في الفكر السياسي وأنظمة الحكم تحمل النظام الديني على غير الاستبداد. بل أكثر من ذلك راحت تلك الدراسات تعزّز نهجها في وصم الدولة الدينية بالاستبداد من خلال مرتكزات نظرية يعود بعضها لفكر فلسفي حيال فلسفة الحقوق الإنسانية، فذهبوا من بين ما ذهبوا إليه، أن الدولة الدينية ـ ومنها الدولة الإسلامية ـ لا يمكن إلّا أن تكون استبدادية، ما دامت تقوم على فلسفة التكليف وتتقاطع رؤيتها مع فلسفة الحقوق الطبيعية.

لا يعنينا الآن مناقشة هذا التصوّر، بل يهمنا أن هناك في تاريخ الممارسة والفكر الدينيين ما يعضده ويغذّيه باستمرار. من ذلك بعض الصيحات بين الإسلاميين التي تحاول أن تحجر على النقد وتسدّ أفواه الناصحين تحت ذرائع واهية، من قبيل الحفاظ على هيبة الحاكم وسمعة النظام، أو تحت طائلة الخلط في الحدود وعدم التمييز بين النصيحة

والشتيمة، أو بين النقد والتخريب، أو بين الإلهي وغير الإلهي، دون أن ننسى الذريعة الفجّة التي يتدثّر بها كثير ممّن يُظهر الإخلاص والحرص على الواقع، وهو يدعو إلى الصمت كي لا يستفيد الأعداء في الداخل والخارج من النقد، أو ينصح أن تأتي النصيحة سرّاً؛ لأنها تُزين الحاكم ولا تشينه، وكأن الحاكم الإسلامي يمارس دوره في الحكم سرّاً حتى يُنصح سراً، أو كأنَّ أبوابه مفتوحة للناس ليل نهار، وليس محجوباً بألف حجاب وبوّاب، وشبكات لا تنتهي من الأمنيين!

لنا أن نسأل أبطال هذه الذريعة: متى تخلو أوضاعنا من وجود عدوّ؟ هناك أعداء على الدوام، ومن ثمّ فإن تأجيل النقد إلى حين غياب الأعداء، معناه عملياً عدم النقد!

ثُمّ لنا أن نتساءل بصدق، هل راجعنا أنفسنا وما آلت إليه أوضاعنا وبلداننا، في ظلّ سياسة الصمت وغياب النقد؟ ثمّ كم جرت علينا سياسة الصمت وكمّ الأفواه بذريعة عدم مواءمة الأوضاع، من خسائر بلغت حدّ دمار الأوطان وبيع البلدان وثرواتها، والأهمّ من ذلك هدر كرامات الناس!

ربما كانت أهم الحدود التي ينبغي أن تراعى في هذا المجال، هي:

أولاً: تعني النصيحة في لغة العرب أخذ الشيء خالصاً صافياً، كما في قولهم «نصحت العسل» إذا أخذته خالصاً دون شائبة. وفي المعنى الاصطلاحي تعني كلّ عمل دافعه الخير للمنصوح. وهذه غير الشتيمة، وإن كانت النصيحة ذاتها يمكن أن تكون حسنة أو قبيحة عند المنصوح: «وامحض أخاك النصيحة، حسنة كانت أو قبيحة»!

لذلك لا يجوز دفع الناصح، لأنه يتحدّث بصراحة ويسمي الأشياء بحقيقتها وكما هي، حتى لو كان ذلكم لا يروق للمنصوح، حاكماً كان أو جهازاً قيادياً مسؤولاً أو إنساناً عادياً، مع الفارق الهائل بين نقد الإنسان العادي، ونقد الحاكم وترشيد جهازه وتوجيه الأصابع إلى أفعال رجاله ورجال السلطة.

ثانياً: ثمة من يحمل على حقّ الشعب في إبداء الرأي بالخلط بين الإلهي وغير الإلهي، إذ تراه يرفع عقيرته بالقول: لا معنى لرأي الشعب بإزاء رأي الشرع. وهؤلاء يخلقون هذه التعارضات والأضداد في أذهانهم، وإذا خلصت النوايا، فالالتباس لدى هؤلاء ناشئ من عدم التمييز بين ما يكون حكماً إلهياً مستمداً من الوحي مباشرة، وبين ما يصدر عن القائد من أحكام ناشئة عن تشخيصه. فما لا يجوز إبداء النظر فيه هو القسم الأوّل من الأحكام، أما الضرب الثاني فتميل كفة الفقهاء ومنظرّي الفكر السياسي لجوازه؛ على أن دائرة النقد لا تقتصر على الأحكام التي تصدر عن الحكّام، بل هناك دوائر وسيعة تضمّ السياسات والمواقف والتصرفات الشخصية للحاكم وسلوك أسرته وأقربائه والمقرّبين إليه، مضافاً إلى تحكّمه بالأجهزة والثروات، وضغطه على الحريّات، ورسمه السياسات، إلى ألوف المسائل والقضايا التي تحتاج إلى ملاحقة ونقد، وأن تبقى دائماً تحت الضوء، وإلّا فإهمال النقد وتغييبه، هو أحد الركائز الأساسية في بداية الفرديّة والاستبداد، كما هو حاصل فعلاً في كلّ بقعة من بلدان المسلمين دون استثناء!

هناك أيضاً مسألة أخرى ينبغي العناية بها رفعاً للالتباس، تتمثل بالتمييز بين حقّ الإنسان في المجتمع الإسلامي، بالبحث والمناقشة

وإبداء النظر في سياسات الحاكم الإسلامي وقرارات أجهزة النظام وسياساته، وبين المعارضة العملية. فما يخلّ بمصالح المجتمع ويؤثّر على حركة النظام الإسلامي ليس البحث وإبداء النظر في الدائرة الأولى، بل تعطيل قرارات النظام وسياسة الحاكم عبر المعارضة العملية العنيفة أو المسلّحة أو المعطّلة غالباً. ما يميل إليه الفقه السياسي هو حرية الشعب فرداً فرداً في ممارسة الحقّ الأوّل.

إمكانات النقد في التجربة الحاضرة

نسجّل فقط لعلم القارئ أن هناك بواعث متعدّدة راحت تحرّك هذه الأفكار. فثمة أولاً حاجة الواقع لها، فلا المجتمع مستعد للتخلي عن حقّه، ولا النظام الإسلامي يستغني عن النصيحة والنقد البناء والتسديد، إذا ما أراد أن يبقى وفياً للمنهج العلوي ومنسجماً مع مبادئ إسلامه.

الباعث الآخر الذي حرّك الموضوع على أوسع نطاق هو تجربة السيد محمد خاتمي رئيس إيران في المدّة 1997ـ 2005م، فباختصار شديد، رأينا هذا الرجل يركّز في برنامجه الانتخابي تركيزاً لا نظير له على حقّ الشعب في المشاركة السياسية، وأهمية تفعيل هذه المشاركة عبر تنفيذ قنواتها التي حدّدها الدستور، وإضافة آليات أخرى من قبيل بناء المجتمع المدني الذي يقلّل من حجم الدولة ويزيد من الحريات، ويحوّل المشاركة إلى قنوات قانونية واضحة كالتجمعات المهنية والاجتماعية والأحزاب السياسية، وينشّط دور الصحافة، ويوفّر أغطية كثيفة مشروعة للنقد وحقّ الاعتراض؛ عندما اكتسح محمد خاتمي أصوات الملايين العشرين، ظلّ وفياً لأطروحته في المشاركة السياسية،

إذ دأب على تأكيد هذا المعنى في خطابه أمام مجلس الشورى الإسلامي أثناء مراسم التحليف، وفي لقاءاته مع الصحافة والتلفزيون.

من يتابع الآن حركة الصحافة والإعلام في إيران كمثال، يلمس حالة من التطلّع والاستبشار تعيد ملامح أجواء الثورة وأيامها الأولى، فالنقاش مفتوح على مصراعيه، ووجهات النظر تتداخل فيما بينها، فتتعارك أو تتصالح وهي تتقاطع أو تلتقي على رؤى محدّدة. ففي قضية بناء المجتمع المدني راحت أولاً بعض الاتجاهات تهاجم الفكرة، بل حوّلتها لمادة دعائية ضد الرئيس خاتمي أثناء المعركة الانتخابية، بيد أن السيد خاتمي لم يكن مستعداً للتخلي عنها، بل راح يعزّز طرحها بعد فوزه. لذلك تحوّل النقاش من حولها إلى نقاش إعلامي يسعى لمقاربتها علمياً وموضوعياً، وإن كانت بعض الأقلام قد تعجّلت في نقدها وفصل الموقف منها. وجميعنا يعرف أن المعنى الأساس للمجتمع المدني، هو أن يتضاءل حجم الدولة ويقلّ تدخلها وتسلّطها ويزداد دور المجتمع عبر الحريات المدنية والسياسية المشروعة، وربما كان هذا المفهوم أقرب إلى روح السلطة في الإسلام، فالسلطة ليست هدفاً ولا غاية، بل هي وسيلة لخدمة المجتمع، وهكذا ولدت الدولة أولاً في تاريخ الإسلام عندما أملت الحاجة إليها متطلبات الجماعة المسلمة. فالجماعة كانت هي الأساس، ثُمّ نشأت أدوات بسيطة لممارسة السلطة، ذلك قبل الانقلاب الغشوم الذي حوّل السلطة إلى وثنٍ كبير في حياة المسلمين، جرّ عليهم الويلات وسيول الدماء وانتهاك الكرامات والحريات وحتى الأعراض، كلّ ذلك تحت ذريعة تضخيم «الدولة» التي راحت تقلّص من حصّة الإنسان والمجتمع، حتى التهمتها بالكامل أو كادت بحيث لم يبق للإنسان إلّا هامش ضيّق وحسب!

ما يؤسف له أن بعض اتجاهات الفكر الإسلامي خلال العقود الأخيرة، راحت من كثرة تكرارها لأهمية الدولة، تضخّم السلطة السياسية في وعي الناس بحيث غدت تصوّرها في قطيعة مع المجتمع بل بديلاً للشعب، كما هو السائد الآن في الرقعة المسماة بالعالم الثالث، فالدولة تضخّمت حتى تحوّلت إلى غاية، والسلطة تمدّدت على مجموعة مساحة الدائرة فألغت حقّ المجتمع.

المفروض في التصوّر الإسلامي للسلطة والدولة (الدولة بمعنى النظام الإسلامي)، أن لا يقع ضحية هذه الرواسب التي تغلّ الوعي وينفذ تأثيرها حتى للفكر الإسلامي ذاته، ولا سيما وأن أهل هذا الفكر ليسوا معصومين عن هذه المؤثرات، خاصّة عندما يتذوّقون الحكم وتنفتح أمامهم مغريات الواقع وشهوات السلطة والاستئثار والتملّك والتفرّد، كما تشهد على ذلك تجارب الإسلام السياسي دون استثناء.

في نطاق التجربة الإسلامية في إيران لدينا إطاران للحركة؛ أولهما نظري، والآخر عملي. بشأن الإطار النظري لموقع النقد والنصيحة وحقّ الشعب في إبداء وجهات النظر، أمامنا النصوص التأسيسية المتمثّلة بنصوص الخميني ومطهري وبهشتي، على اعتبار أن الأوّل هو مؤسّس الجمهورية وصاحب الأطروحة، وأن الاثنين الآخرين هما ألمع من نظّر للأطروحة ولمشروعها السياسي على الأرض.

أمامنا أيضاً التكييف القانوني لهذا الحقّ كما بلوره دستور الجمهورية، وأمامنا أخيراً ممارسة السيد الخميني التي جسّدت ذلك الحقّ عملياً، وحوّلته إلى ممارسة في حياة الناس، خلال عقد من السنوات أمضاها المؤسس إلى جوار التجربة.

عملياً وعد السيد خاتمي بتفعيل جميع القنوات الدستورية للمشاركة السياسية، وأضاف لها مقولات من قبيل المجتمع المدني الذي يكتنز قابليات منظورة في تجسيد المشاركة السياسية لصالح الأمة وتقليص سلطة الدولة، كي تكون السلطة في خدمة المجتمع وحسب، وليست بديلاً عنه، كما هي النظرية السائدة في العالم الثالث بما في ذلك العالم الإسلامي، حيث تأثّر فقهاؤه ومفكروه ومثقفوه بالميل إلى تضخيم السلطة ومدّ الدولة على حساب مفهوم الإنسان والمجتمع والأمّة، واجتهد بعضهم لتحريم النقد وإسباغ هالات على الحاكم لا يقل بعضها عن الهالات التي تسبغها الحواشي، معها المتملقون حول رؤساء العالم الثالث، التي تدوم زعاماتهم مدى الحياة!

حقّ الأمة في النقد والمحاسبة

نصوص تأسيسية من الفكر السياسي للإمام الخميني

من قدّر له متابعة البثّ التلفزيوني المباشر لوقائع مناقشة مجلس الشورى الإسلامي لوزارة السيد خاتمي الأولى، ولا سيّما كلمات النوّاب المعارضين؛ بالذات تلك النقود التي استهدفت د. عطاء الله مهاجراني وزير الإرشاد، والسيد حسين مظفر وزير التربية والتعليم، والشيخ عبد الله نوري وزير الداخلية، سيصاب بالدهشة، بل سيتجاوز الأمر حدّ الدهشة إلى الصدمة من هول المفاجأة التي تمثّلت بصراحة النقد والحرية الكاملة في إبدائه، حتى وهو يتجاوز ما هو أعمّ من قناعات الوزير ونمط تفكيره وسلوكه الثقافي والاجتماعي والسياسي؛ لينفذ إلى الدائرة الشخصية في محاولة تهدف للعثور على أيّ شيء يكون من شأنه إضعاف الوزير وحجب الثقة عنه. كانت تجربة عظيمة حتى لكاتب هذه السطور الذي لم يجد مثيلاً للصراحة في إبداء الرأي خلال الأطوار الماضية من التاريخ السياسي للجمهورية الإسلامية، اللهمّ إلّا ما دار بعد انتصار الثورة الإسلامية مباشرة.

لم يقتصر مشهد ممارسة النقد الواضح على المجلس وحده، أو

نقوضات الوزراء على ما أورده النوّاب، ولا سيّما وأن بعض هذه النقوضات جاءت أشدّ من اعتراضات النوّاب أنفسهم، بل نستطيع أن نقول بوضوح إنّ الكثير من الأجهزة الإعلامية نفضت عنها غبار الكسل وراحت تمارس النقد بأوضح صورة؛ نقد بعض سياسات الرئيس السابق هاشمي رفسنجاني؛ نقد برامج وممارسات عدد من وزرائه. هذا النقد الذي من المتوقّع أن يشهد في الفترة القادمة وتائر أعلى، كما دخل على الخط خطباء الجمعة ولا سيّما في العاصمة طهران، بالذات الشيخ أحمد جنتي عضو فقهاء الدستور.

هكذا أينما تلفتّ تواجهك حركة نقدية واضحة وصريحة، لم تعد توفّر أحداً لا من الأجهزة ولا البرامج ولا الأشخاص، وعندما أراد بعضهم أن يلقي بعصيّه في حرية هذه الممارسة بذريعة أنها تُضعف النظام أو تسلب المسؤولين إنجازاتهم وما حقّقته أجهزتهم، تحرّك على الخط آية الله الخامنئي وأوضح أن النقد لا يعني الإغضاء عن الإيجابيات وما ثمّة تعارض بين الاثنين.

على ذكر النقد وتقنينه إعلامياً على أقلّ تقدير، نشير إلى محاولة مهمّة نهض بها في هذا المجال العام د. أحمد توكلي، الوزير الأسبق والمنافس الأقوى الذي واجه الشيخ هاشمي رفسنجاني في سادس انتخابات رئاسية، وأحرز في مواجهته ما يزيد على ثلاثة ملايين صوت. فقد أصدر توكلي صحيفة أسبوعية تحت عنوان «فردا» (الغد) التزمت جانب الممارسة النقدية في جميع أبوابها ومقالاتها، في محاولة تهدف من خلالها ترسيخ ثقافة النقد في صفوف الناس وتشجيعهم عليه.

لا أحد يستطيع أن ينكر أن هذه الحركة التي هزّت الكثير من

السواكن، يعود الفضل فيها إلى السيد خاتمي. فمنذ أن دخل خط الترشيح في معركة الرئاسة حتى هذه اللحظة، وهو يؤكّد ثوابت من بينها بل من أبرزها: حقّ الشعب في المشاركة السياسية، توسيع هذا الحقّ عبر تفعيل قنواته الدستورية، ومن بينها حرية ممارسة النقد في إطار القانون على جميع الصُّعد وفي كافة المستويات. فليس ثمّة جهاز أو موقع فوق النقد المشروع، ولا معنى لأن تكون الدولة بأجهزتها ورموزها وبرامجها بمنأى عن النقد كحقّ مشروع من الحقوق التي أقرّها الدستور، وشهدت به نصوص وممارسة مؤسّس الجمهورية، على ما سنشير له لاحقاً.

هذه الحالة ستبدو من جهة غريبة لمن لم يألفها، ولم يأنس بالخلفية الفكرية التي تستند إليها. وستبدو من جهة ثانية ممارسة عرضية تعبّر عن فورة مؤقتة قابلة لأن تزول في أيّ لحظة، ما دامت لم ترتكن في أصل مشروعيتها إلى ركائز واضحة. ثُمّ ستكون ـ لو دامت ـ عرضة للإفراط والتفريط إذا لم تّتضح حدودها. حيال هذه المخاطر التي تتهدّدها تحتاج الممارسة النقدية أن ترتكز في مشروعيتها إلى أصول واضحة، كما تحتاج إلى غطاء نظري يؤمّنها فكرياً، كي لا تقع عرضة للأمزجة والأذواق.

فإذا ما اتّضح أن النقد في النظام الإسلامي هو عمل مشروع، وإذا ما تبيّنت الأصول النظرية التي ينهض عليها، واتضح أن النقد حقّ مشروع للأمة، فلن تملك السلطة السياسية أن تحجبه ما دام يتحرّك في إطاره الطبيعي، وسيتحوّل عندئذ إلى حالة مستقرّة تترسّخ باستمرار وتطّرد على الدوام. وفي مقال سابق، مررنا بلمحات سريعة على مشروعية ممارسة النقد في إطار النظام الإسلامي، وركّزنا بالذات على حقّ الأمة في إبداء

النصيحة لرجال النظام وأجهزته وسياساته وبرامجه من دون استثناء، ثُمّ أشرنا إلى أن دستور الجمهورية الإسلامية من جهة، ونصوص الإمام المؤسّس وممارسته من جهة ثانية، قنّنا معاً لمشروعية هذه الممارسة في إطار التجربة، لكن لم نذكر الشواهد الدالة وإنما أجّلنا الحديث عنها إلى هذا المقال . .

الإمام وضرورة النقد

عندما نعود إلى الفكر السياسي للإمام الخميني الراحل، نجد كثيراً تأكيده ضرورة النقد وأهميته في الإصلاح، كما تأكيده أهمية الدور الذي ينهض به الشعب في مراقبة سلوك المسؤولين. يقول سماحته: «النقد ضروري للبناء، وهو لازم لإصلاح الأمور»[1].

في نصّ آخر يلازم بين الإصلاح وحقّ ممارسة النقد، عندما يقول: «ينبغي أن يكون هناك نقد، فما لم يكن هناك نقد، لا يكون هناك إصلاح . . .؛ لأن الإنسان مملوء بالعيب من أعلاه حتى أخمصه، من ثمّ يتحتّم أن تُنتقد هذه العيوب حتى يصلح المجتمع»[2].

هذا الكلام مطلق لا استثناء فيه، ولا فرق بين الحاكم ولا المحكوم، ولا سيّما وأن الحاكم وأجهزة الحكم في النظام الإسلامي، ليست ولا ينبغي أن تكون طبقة متميّزة عن بقية فئات المجتمع: «فالحاكم والمحكوم، والأمير والمأمور، والرئيس والمرؤوس، والحر والعبد، والرجل والمرأة، والغني والفقير، والصغير والكبير، في الإسلام في

(1) صحيفة النور، ج 14، ص 236.

(2) المصدر نفسه، ص 259.

موقف سواء من حيث جريان القانون الديني في حقّهم، ومن حيث انتفاء فواصل الطبقات بينهم في الشؤون الاجتماعية»[1].

لكي يحول الإمام الخميني الراحل دون الاستبداد ونزعة التسلط، ودون تراكم الثروة لدى مسؤولي النظام، تراه يستحثّ الشعب للنهوض بمسؤوليته في مراقبة الحكم، أجهزة ورجالاً وممارسة، من خلال حقّ المحاسبة والسؤال. يقول الإمام أمام مجموعة من أعضاء مجلس الشورى: «في الوقت الذي ترون الانحراف من حيث بروز الاستبداد، ونزعة جمع المال ومراكمته بين الوزراء ولدى رئيس الجمهورية، فينبغي عندئذ مواجهة ذلك...؛ ينبغي للشعب أن يراقب كلّ هذه الأمور»[2].

مسؤولية الشعب

ليس في الإسلام، ولا في نظريات النظام الإسلامي في اجتهاداتها المشروعة، ما يسقط حقّ الأمة في الدعوة إلى الخير: ﴿... فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ...﴾[3]، والنهوض بممارسة أسمى الفرائض؛ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، هي حقوق تسري بصيغة متساوية بين الحاكم والمحكوم، ولا سيّما وأن من خصائص النظام السياسي في الإسلام: «إن القوّة المَجريّة في الإسلام ليست هي طائفة متميّزة في المجتمع، بل تعمّ جميع أفراد المجتمع، فعلى كلّ فرد أن يدعو إلى الخير ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر»[4].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 124.
(2) **صحيفة النور**، ج 16، ص 30.
(3) سورة البقرة: الآية 148.
(4) الطباطبائي، مصدر سابق، ج4، ص124.

من هذا المنطلق تحدّث الإمام الخميني مرّات عن المسؤولية العامّة للشعب في النظام الإسلامي: «كلّنا مسؤولون، ليس عن أعمالنا وحدها وحسب، بل مسؤولون عن أعمال الآخرين أيضاً، مسؤولية (وضعي وعملي) على عاتقكم، ومسؤولية (وضعكم وأعمالكم) على عاتقي. فإذا ما وضعت قدمي على خط الانحراف، فأنتم مسؤولون.. أنتم مسؤولون ليس في حدود أن تواجهوني بالقول: لماذا وضعت قدميك على خط الانحراف وحسب؟ بل عليكم أن تبادروا بالهجوم، وبالنهي عن الانحراف والردع عنه»[1].

فوق النقد

من قمّ، بالتحديد عن أمانة مجلس الخبراء (يتألّف من أكثر من ثمانين فقيهاً منتخبين من قبل الشعب مباشرة، مهمتهم تعيين القائد ومراقبة أدائه، وهي المهمّة التي قاموا بها فعلاً بعد وفاة الإمام الخميني) تصدر فصلية متخصّصة في الفقه والفكر السياسيين، تحمل عنوان: «الحكومة الإسلامية». نشرت هذه المجلة في عددها الأول دراسة ممتازة، ربما تكون هي الأولى من نوعها، حملت عنوان: «نصيحة أئمة المسلمين»، توفّر فيها الباحث على دراسة معنى النصيحة وأهميتها ومشروعيتها في الفقه السياسي الإسلامي، وآليات ممارستها ومسؤولية الحاكم أو النظام الإسلامي في تهيئة مستلزماتها. أهمّ ما في الدراسة أن كاتبها صنّفها بناء على طلب من أمانة مجلس الخبراء ذاتها، وقد جاءت واضحة صريحة تناولت موضوعها مباشرة.

---

(1) صحيفة النور، ج 8، ص 47.

وقد أثارت الدراسة أسئلة، من قبيل: هل ثمّة مصلحة أن يكون قادة المجتمع الإسلامي فوق النقد؟ وإذا ما صاروا في موقع فوق النقد، ترى ما هي التأثيرات الروحية والنفسية لهذه الحالة، والحاكم بشر ـ غير معصوم ـ في نهاية المطاف؟

ثُمّ هل يكون الامتناع عن نقدهم باعثاً لنموهم وتكاملهم؟

في مثل هذه الحال هل ستختفي الانتقادات فعلاً أم أنها ستتوارى وراء الحُجب؟ ثُمّ ما هي تبعات إخفاء النقد وعدم إظهاره؟ وما هي ردود الفعل الاجتماعية التي تستتبع استثناء فرد واحد أو عدّة أفراد من النقد؟ وكيف ستكون عليه صورة النظام السياسي في الإسلام مع هذا الاستثناء؟

الإمام: حاسبوني إذا خالفت

نعود إلى مؤسس الجمهورية الإسلامية ونتتبع رؤاه. لقد عرض الإمام الخميني لمبدأ مسؤولية الحكم (الحاكم والأجهزة) أمام الأمة على أساس فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث قال: «نحن وأنتم مسؤولون أن نمارس الأمر بالمعروف، في جميع ما له صلة بالأمور المرتبطة بالأجهزة التنفيذية».

في نصّ آخر، يهيب الإمام بالأمة أن تواجه الانحراف في الحكم وأجهزته حتى لو صدر منه، ويدعوها أن تتعهد مسؤولية المحاسبة بوقوف بعضها إلى جوار بعض، فيقول: «إذا ارتكب أحدكم عملاً وسكت الآخر، فالساكت مسؤول أيضاً. فإذا ما اجترح أحدهم خلافاً ما، فعلى الجميع أن يلاحقوه بالسؤال: لماذا؟ وإذا ما اجترحت أنا خلافاً معيناً، فاهجموا عليّ بأجمعكم، واسألوني: لماذا فعلت هذا؟ وعندئذ

سأعرف حدودي وأجلس في مكاني. إنكم جميعاً مسؤولون، نحن جميعاً مسؤولون»[1].

المسلمون في أصل الرؤية الإسلامية سواء، ينهض بذمتهم أدناهم؛ بيد أن ملابسات التاريخ وانطماس معالم النهج النبوي، وملابسات الحاضر وأخطاءه، وما يشيعه البعض باسم الإسلام وهو يعزز فيه روح التمييز على أسس فئوية وطبقية، قاد بأجمعه إلى تغييب تلك الرؤية، التي عاد الإمام الخميني لتأكيدها، حيث يقول في نصّ دالّ: «إذا ما نظر الناس إلى فرد على أنه دنيّ، وإلى آخر على أنه في مقام مرموق ورتبة رفيعة جداً، فإذا ما انحرف الثاني فعلى الأول أن ينهض بوجهه ويسائله بالقول: لماذا بادرت لهذا الفعل المنحرف؟ عليك أن تنتهي وترتدع عنه».

ثُمّ يضيف نصاً مستحضراً المشهد التالي من العصر الراشدي: «يقولون إنّ عمر عندما أصبح خليفة، سأل الناس عن موقفهم إذا ما صدر منه خلاف، فنهض إليه عربي وجرّد له سيفه وأجابه: إذاً لقوَّمناك بسيوفنا. هذه هي التربية الإسلامية التي لا تعرف التحفظ أو المداراة إذا تعلق الأمر بتنفيذ أحكام الله؛ ففي منطوق هذه التربية لا مكان لاعتبارات من قبيل هذا سيد وهذا غير سيد؛ هذا أب وهذا ابن؛ هذا رئيس وهذا مرؤوس. أبداً لا مجال لهذه الاعتبارات، بل القضية وما فيها: هل يعمل (الشخص المعني) بطريقة الإسلام أم لا؟ إذا كان يعمل بحسب طريقة الإسلام، فينبغي تقديره أيّاً كان الشخص، وتشجيعه ومحضه المحبة. أما إذا كان يعمل بخلاف الإسلام فتنبغي مواجهته والتصدي له وتنبيهه بأن ما يفعله خلافٌ (للإسلام) كائناً من كان هذا الشخص؛ ولو كان روحانياً

---

(1) النصان عن: **صحيفة النور**، ج 8، ص 47، 60.

[معمماً] رفيع المقام، أو رأساً [وجيهاً] من بين الناس، أو رئيساً. ثمّة مسؤولية تقع على عاتق الجميع في أن يقفوا بوجه مثل هذا الإنسان ويتصدوا له»[1]. تشير هذه النصوص مجتمعة إلى حركة الأمة ومسؤوليتها إزاء الحكم في دائرتين على الأقلّ؛ الأولى: النصيحة، والثانية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بيد أن هذه الثقافة تحتاج بعد عصور طويلة من عزل الإسلام وإقصائه، إلى استئناف واسع تنهض به الفعاليات المتماسة مع الأمة. في طليعتها في وقتنا الحاضر، أجهزة الاتصال الجمعي المكتوبة والمسموعة والمرئية. كما هناك مسؤولية للعلماء والمبلغين من خلال القنوات الحوزوية وعبر المنابر، وإلّا ستعود نتيجة إقصاء كلمة الإسلام هذه، بكارثة عظيمة المخاطر على واقع الأمة وكيان التجربة، وستتضرر حركة الانبعاث الإسلامي الحاضرة أضراراً بليغة.

الشعوب الإسلامية اليوم مستباحة تلقي الأمرين من الداخل والخارج، والإنسان الإسلامي خاضع لمشروع إذلال منظم، ولا ننتظر من الذليل أن يدفع ضيماً: «هيهات هيهات لا يدفع الضيم الذليل»، من ثمّ نحن بحاجة إلى مبادرات شجاعة تكسر نطاق الهيبة، وهذا علي بن أبي طالب يقول: «إن صوتاً واحداً شجاعاً أكثرية» على ما يُنسب إليه ذلك. وحقّ كهذا يحتاج إلى الجدّ والكثير من البذل والتضحيات: «لا يدرك الحقّ إلّا بالجد والصبر» صدق أمير المؤمنين، الذي أوفى الأمة تمام حقّها في مخاطبة الحاكم، حتى لو كان من طراز علي بن أبي طالب؛ فلن يجود الزمان بمثله أبداً.

---

(1) صحيفة النور، ج 9، ص 194.

القسم الثاني

من سجاليات تجربة التطبيق وحوارياتها

الفقه الإسلامي بمواجهة متغيرات الحياة

استعراض وصفي لأبرز النظريات في دائرة التجربة

كيف تواجه الشريعة الثابتة الحياة المتغيّرة؟ انطلق هذا السؤال أولاً من داخل أجواء الحضارة الإسلامية ذاتها، فراح المسلمون يقدّمون الأجوبة عليه، حتى إذا ما أطلّت عليهم متغيّرات القرون الأخيرة، ولا سيّما القرنين التاسع عشر والعشرين، تبدّلت المسألة من سؤال إلى تحدّ، بالذات بعد انسلاخ المسلمين عن أجزاء كبيرة من الإسلام وتخلّيهم عن نظمه.

بشأن الفكرة التي سادت عن عدم قدرة الشريعة والفقه الإسلامي على التوافق مع الحياة المعاصرة، كتب أحدهم في أجواء الحركة الدستورية في إيران (1906م) يقول نصاً: «إن القوانين التي شُرّعت قبل ألف وثلاثمائة سنة، وضِعت لعرب الجزيرة، وليس للإيرانيين ولهذا الزمان»!

هكذا التقت أسئلة الماضي المنبثقة من داخل الحياة الإسلامية، ومن بُنية الفكر الإسلامي ذاته مع تحدّيات الحضارة الغربية؛ لتكتسب صيغة مشكلة ضخمة تواجه الفقه الإسلامي وتعبّر عن نفسها بصياغات متعدّدة،

مؤدّاها: كيف يتسنّى للشريعة الثابتة أن تواجه الحياة المتغيّرة، وكيف يكون بمقدور الفقه الإسلامي أن يواكب الحياة العصرية، ويبدو في توافق معها؟ هذه المشكلة التي كانت قبل ذلك مشكلة معرفية فكرية، تحوّلت بعد انتصار شباط 1979م وانبثاق تجربة التطبيق الإسلامي في إيران، إلى مشكلة معرفية سياسية، أيْ أراد لها المناوئون للإسلام ولاستئناف تجربته في الحياة أن تتضخّم بما يزيد عن حجمها الحقيقي.

وبين خيوط المشكلة من داخل الحياة الإسلامية، وما يغذّيها من تحدّيات أتت على صارية التحدّي الغربي من جهة وصعوبات التطبيق التي واجهتها التجربة الإسلامية في إيران من جهة أخرى؛ راح الفكر الإسلامي يعتمد لمواجهتها الحلول المستمدّة من خمائر معرفية سابقة، واجتهادات فكرية وفقهية جديدة تلاقت على عناوين يمكن أن نستعرض أبرزها في هذا المقال، الذي يأتي متزامناً مع الذكرى السنوية لتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران.

نظرية الثابت والمتغيّر

تُعدّ هذه الرؤية أقدم أطروحة في مضمار التوفيق بين الشريعة الإسلامية والوجود الإنساني المتحوّل. فمع هذا التقسيم للأحكام الشرعية إلى ثابتة ومتغيّرة، ترتفع مشكلة عدم التطابق. وتوضيح ذلك: إنّ الأحكام المتغيّرة في الفقه الإسلامي تمتصّ التحوّلات الحياتية، وكلما يطرأ أمر جديد، ينبثق من الدائرة المتحرّكة في الفقه الإسلامي حكم جديد يستوعبه بالتفقيه. أما جوانب الحياة الثابتة فتشبعها الأحكام الثابتة في الإسلام التي ترمز إليها الشريعة الغرّاء.

ربما استغرب البعض ما ذكرناه من أن مشكلة الثابت والمتغيّر هذه

أطلّت برأسها على فجر الحياة الإسلامية، ولكن هذا النصّ الذي يعود إلى القرنين السابع والثامن الهجري فيه الكفاية للتدليل على وجود تلك المشكلة؛ فهذا ابن القيّم (691 ـ 751 هـ) يكتب في «إغاثة اللهفان» ما نصّه: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة والأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدّرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرّق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً..؛ وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس، الأحكامُ الثابتة اللازمة التي لا تتغيّر؛ بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً».

صياغة الطباطبائي للنظرية

من بين المفسرين والمفكرين والفقهاء المعاصرين الذين اعتمدوا على نظرية الثابت والمتغيّر في تجاوز المعضلة، هو السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1403 هـ) الذي قدّم لصياغته بالأسلوب التالي: «عرفنا إجمالاً أن الإسلام وزّع أحكامه وقوانينه ومقرّراته إلى قسمين متميّزين، هما: الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة. والأحكام الثابتة، هي مجموعة الأحكام والقوانين التي أخذ في وضعها (تشريعها) الواقع الطبيعي للإنسان، أي الطبيعة الإنسانية...؛ ولما كانت البُنية الوجودية واحدة للبشر وهم متساوون في الخواصّ الإنسانية، فلا شك أن حياتهم ستكون مشتركة ولها طبيعة واحدة، وهي من ثمّ بحاجة إلى أحكام منسجمة وثابتة.

وكما يحتاج الإنسان لمجموعة من الأحكام والقوانين الثابتة التي لا

تتغيّر، المصمّمة بمقتضى حاجاته الطبيعية الثابتة التي لا تتغيّر، فهو يحتاج بجوارها إلى مجموعة ثانية من الأحكام القابلة للتغيّير والتبديل، إذ لا يمكن لأيّ مجتمع من المجتمعات الإنسانية أبداً، أن يتّسم بحال الثبات والدوام والاستقرار من دون هذا الضرب من الأحكام».

لكن من يغذّي المنطقة التشريعية المتغيّرة بما تحتاج إليه من أحكام متغيّرة تواكب متغيّرات الحياة؟

يَكِلُ السيد الطباطبائي هذه المسؤولية إلى الدولة الإسلامية، إذ على حاكمها أن ينهض بهذه المسؤولية التشريعية، حيث يقول: «لدينا في الإسلام أصل نطلق عليه «صلاحيات الوالي» فهذا الأصل في الإسلام يستجيب لحاجات المجتمع القابلة للتغيير والتبديل، في كلّ عصر وزمان وفي أيّ منطقة ومكان».

يضيف الطباطبائي موضّحاً: «تنقسم الأحكام الإسلامية ـ كما اتّضح ـ إلى قسمين؛ بعبارة أخرى يُطبّق في المجتمع الإسلامي نوعان من الأحكام؛ النوع الأول، هي الأحكام الإلهية وقوانين الشريعة، وهذه عناصر ثابتة وأحكام غير قابلة للتبدّل والتغيير. فقد نزلت هذه الأحكام وحياً إلهياً على النبي الأكرم لتكتسب عنوان الدين الأبدي غير القابل للنسخ، وهي واجبة على البشر أبداً، وستبقى كذلك إلى الأبد.

أما النوع الثاني، فهي الأحكام التي تنبثق من مركز الولاية، فتوضع وتنفذ بحسب مصلحة كلّ عصر. وقد اتّضح أن هذا الضرب من الأحكام يستتبع في بقائه وزواله مقتضيات العصر ومتطلباته، وهي تتغيّر جزماً مع التقدّم الحضاري وما يطرأ من تغيير في المصالح والمفاسد. أجل، ما لا

يتغيّر كما سيأتي، هو أصل الولاية بذاته، لأنه من الأحكام الإلهية، ومن عناصر الشريعة، ومن ثمّ هو لا يخضع للنسخ والتغيّير».

لكن هل الحاكم الإسلامي أو الدولة بتعبير أشمل، هما حرّان في ملء المنطقة المتغيّرة بالتشريعات أم أن هناك ضوابط وقيوداً، على الدولة والحاكم أن يلتزما بها؟ نستفيد من كتابات الطباطبائي أنه يقيّد ممارسة الدولة للتشريع في المنطقة المتغيّرة، بالشروط التالية:

1 ـ أن يتمّ وضع الأحكام المتغيّرة بما لا يصطدم مع الأحكام الثابتة.

2 ـ أن يتبع وضع الأحكام المتغيّرة المصالح الاجتماعية والكيان السياسي للدولة، وما دامت هذه المصالح متحرّكة ومتغيّرة فستأتي الأحكام الموضوعة لها وهي تحمل ذات الصفات.

3 ـ تزول الأحكام المتغيّرة هذه وتسقط بزوال المصالح التي استوجبتها، لتترك مكانها إلى مصالح جديدة. . . وهكذا.

4 ـ لا يمارس الحاكم (أو الدولة) وضع هذه الأحكام إلّا من خلال الشورى، فالشورى هي القناة الملزمة لهذه الممارسة.

5 ـ ليست هذه الأحكام جزءاً من الشريعة الإسلامية، بل ينبغي الإذعان لها وتنفيذها من باب وجوب إطاعة ولي الأمر والالتزام بما يصدر عن الدولة.

6 ـ المقصود بالدولة هو الدولة الإسلامية، وبالحاكم ولي الأمر الشرعي.

7 ـ من أبرز ما يؤكّده السيد الطباطبائي في وضع هذه الأحكام بالإضافة إلى الشورى، هو رعاية العدالة ووحدة المسلمين.

صياغة مغنية للنظرية

الراحل الشيخ محمد جواد مغنية (ت: 1979م) هو من الأعلام الذين لم يُكتشفوا بعد. ولكي نبقى في الدائرة الجادّة بعيداً عن لغة الإطراء، نلفت النظر إلى نظريته بشأن الدولة ونظام الحكم في الإسلام، مما جاء متناثراً في كتاباته المختلفة والغزيرة، ولا سيّما في كتابه «الخميني والدولة الإسلامية» الذي كتبه بعد شهرين من انتصار الثورة الإسلامية وفي سنة وفاته ذاتها، أيّ كان آخر كتاباته.

يقدّم مغنية في ذلك الكتاب وجهة نظره حيال إمكانات الإسلام في مواجهة المتغيّرات الحياتية على الصعيد الفقهي، تحديداً في فصل «الإسلام والدولة العصرية»، وفصل «الإسلام أقدر على التحدّيات وإصلاح الفساد»، وفصل «الفقيه ورياسة الدولة».

يعتمد الراحل مغنية على عناصر متعدّدة في التعبير عن قدرة الإسلام على المواكبة الفقهية، منها إدخال عنصر الزمان والمكان في الاجتهاد، فما دامت الحوادث غير متناهية فكذلك أحكامها، وعلى المجتهد تقع مسؤولية الاستنباط، إذ يكتب: «أن مجتهد اليوم قد يستخرج من القواعد العامّة والمبادئ الشرعية، حكماً جديداً لحادثة جديدة لا يعرفه المجتهدون الأولون، لا لأنّ اللاحق أعلم من السابق، بل لأن العالَم الذي يعيش فيه أحدهما غير عالَم الآخر»، وهذا تعبير دقيق عن أثر الزمان في تجديد طاقة الاجتهاد ومدّه بإمكانات المواكبة والاستمرار.

من العناصر الأخرى التي تدخل في المركّب الذي يقدّمه مغنية ويختصّ بعصر الدولة بالذات، أن بمقدور الدولة أن تتحرّك في ما لا نصّ فيه، وفي غير شؤونها الدينية، كالجوانب الإدارية والاجتماعية وفقاً

للعرف وبناء العقلاء؛ أي تختار من الأعراف المدنية والعقلانية السائدة في حدود المصلحة. يكتب نصاً: «إنّ أعمال الدولة ليست كلها دينية ومسجدية، فمنها إدارية ومنها اجتماعية لم يرد فيها نصّ فتُترك للعرف والعقلاء، يقومون بها في حدود المصلحة، حتى ولو كانت تقليداً للغرب ما دامت لا تحلّل حراماً ولا تحرّم حلالاً»[1].

عنصر آخر يدخل في بناء المنظومة، يعكسه إيمانه بالثابت والمتغيّر في الشريعة، فهو يرى أن دائرة الثوابت تشمل العقائد والعبادات ومباحث الإرث والزواج والطلاق، وبشأن المعاملات فقد رأى أنها تدخل في دائرة المتغيّرات حيث كتب في هذا المضمار: «أما المعاملات بالمعنى المتقدّم فليس للشارع فيها حقيقة كالعبادة، ولا هي ثابتة راسخة في نفسها كموضوع العقيدة، وإنما هي عادات وقواعد عرفية اصطلح الناس...؛ والشارع أقرّ بعضها كما هي، وألغى بعضها من الأساس، وقلّم أو طعّم البعض الآخر في نطاق المصلحة وحدود الله وحرامه»[2].

من العناصر الأخرى التي تدخل في المركّب النظري الذي يقدّمه الشيخ مغنية، هو تأكيده لمبدإ «الاجتهاد في فهم النصّ» وليس الاجتهاد بإزاء النصّ، فالأول جائز بل وضروري في النصوص غير القطعية. يكتب مغنية في التدليل على هذا المعنى، ما نصّه: «فإنّ الجمود على حرفية النصّ في مثل هذه الموارد هو طعن في الدين وشريعة سيد المرسلين»[3].

(1) محمد جواد مغنية، **الخميني والدولة الإسلامية**، ص 66.
(2) محمد جواد مغنية، **الإسلام بنظرة عصرية**، ص 94ـ 96.
(3) محمد جواد مغنية، **فقه الإمام الصادق**، ج 3، ص 145.

في ضوء هذه القاعدة ذهب مغنية للتعميم في موارد الاحتكار، والسبق والرماية، وخيار الحيوان، والآت الذبح كما يتّضح لمن يعود إلى موسوعته الرائدة «فقه الإمام الصادق».

عنصر آخر من العناصر التي تدخل في المركّب النظري الذي يقدّمه محمد جواد مغنية، يتمثّل هذه المرّة بالتمييز بين المدلول اللغوي (اللفظي) للنصّ والمدلول الاجتماعي، وما يقود إليه هذا التمييز من نتائج وافرة على صعيد حركية الاجتهاد.

اكتشف هذا العنصر وأشار إليه لأول مرّة المفكر الفقيه الشهيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م) قبل أكثر من أربعين سنة من الآن، حين كتب ما نصّه: «أكبر الظنّ أنها أول مرّة أقرأ فيها لفقيه إسلامي من مدرسة الإمام الصادق (ع)، أوسع نظرية لعنصر الفهم الاجتماعي للنصّ، يعالج فيها بدقّة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي ـ اللفظي ـ للنصّ والمدلول الاجتماعي، ويحدّد للمدلول الاجتماعي حدوده المشروعة. . . كانت هذه المرّة الأولى التي قرأت فيها ذلك عن عنصر الفهم الاجتماعي للنصّ، هي حين قرأت بعض أجزاء كتاب المجدّد الخالد «فقه الإمام الصادق» الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ محمد جواد مغنية، الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع، على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان».

هذه إشارات متفرّقة لبعض إنجازات الشيخ مغنية عسى أن تكون حافزاً لعمل علمي منظّم، يتوفّر على اكتشاف العناصر النظرية التي قدّمها في مجال الاجتهاد والتجديد بشكل عام، وقدرة الفقه على مواكبة الحياة بشكل خاص.

المجالات المتغيّرة

إذا سلّمنا بالثابت والمتغيّر في الحياة وفي الفقه، فالخطوة الثانية التي نحتاج إليها تتمثّل بوضع الحدود الفاصلة لكلّ واحد منها.

في هذا المضمار ذهب باحث معاصر إلى أن المجالات المتغيّرة في الفقه والحياة، تشمل الدوائر الخمس التالية:

1 ـ التقدّم العلمي والفني الذي تتغيّر في نطاقه الأدوات والوسائل.

2 ـ الظواهر الجديدة التي لم يكن لها وجود في السابق.

3 ـ صلاحيات الدولة.

4 ـ دائرة العناوين الثانوية.

5 ـ لزوم رعاية الأهم والمهم.

لم ينغلق مسار الفكر الإسلامي على نظرتي الطباطبائي ومغنية وحسب، إنما استمرّ يواصل عطاءه من خلال نظريات أخرى، سنقف عليها لاحقاً.

كيف يواكب الفقه الإسلامي متغيرات الحياة؟

ملامح عامّة في ثلاث نظريات معاصرة

كيف تواجه الشريعة متغيّرات الحياة، أو كيف يواجه الإسلام فقهياً الوقائع غير المتناهية؟ هذا هو السؤال الذي طرحناه في المقال الماضي بمناسبة إطلالة الذكرى السنوية لتأسيس الجمهورية الإسلامية. وقد استعرضنا عدداً من النظريات تدور حول الثابت والمتغيّر كصيغة حل مُثلى لتكييف الفقه مع الحياة.

وكان أبرز من أشرنا إلى مساهماته النظرية السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1403هـ) والشيخ محمد جواد مغنية (ت: 1979م). في هذا المقال نتابع الفكرة مع نظريات الشيخ مرتضى مطهري (ت: 1979م) والسيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م) ثُمّ السيد روح الله الخميني (ت: 1989م).

صياغة مطهري

يذهب بعض الباحثين إلى أن الشيخ مطهري تناول هذه المسألة في كتبه ومحاضراته أكثر من غيره، وربما تكون هذه الملاحظة صحيحة على

صعيد الساحة الإيرانية، إذ تناول مطهري الفكرة في ثلاثة من كتبه على الأقلّ، هي «الإسلام ومتطلبات العصر»، ثُمّ عاد إليها ثانياً في كتابه «نظام حقوق المرأة في الإسلام» وأخيراً اكتسب البحث فيها صيغة أكمل في كتاب «النبوّة الخاتمة».

نقرأ له في الكتاب الأخير قوله: «لا ريب أن أيّ نظام قانوني خالد، إذا أراد أن يحيط بجميع صور الحياة المتغيّرة ويستوعبها؛ وإذا ابتغى أن يكون منطلقاً لحلّ جميع المشكلات بحيث يوفّر صيغة حلّ لكلّ مشكلة على حدة، فيجب أن يتحلّى بحركية وآلية خاصّة، وينطوي على مرونة معينة، ولا يتّسم بالتصلّب والجمود. والآن لنرَ كيف يستطيع الإسلام أن يتوفّر على حلول مختلفة لصور الحياة المتغيّرة من خلال هذا الأصل فقط: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة؟

يجب أن ينطوي النظام التشريعي الإسلامي جزماً على سرّ يستنبطه في بنيته الذاتية، حتى يستطيع أن يتفوّق على هذه المشكلة العظيمة. إنّ الأصل والمصدر لجميع تلك الرموز والأسرار التي ينطوي عليها النظام التشريعي يتمثّل بالروح المنطقية للإسلام، وارتباط هذا الدين كاملاً بالفطرة والطبيعة الإنسانية، وبالمجتمع والعالم»[1].

ثُمّ يعرض بعد ذلك بالبحث التفصيلي لسبعة شواخص، تدلّل على مرونة هذا الدين وديمومة الإسلام. وهذه الشواخص هي باختصار:

1 ـ قبول الإسلام العقلَ والسماح له بالانخراط في حريم الدين.

---

(1) **النبوّة الخاتمة**، ص 71 ـ 72.

2 ـ ما ينطوي عليه الإسلام من شمول ووسطية.

3 ـ عدم تعرّض الإسلام لشكل وظاهر الحياة وجانبها الصوري.

4 ـ انطواؤه على القوانين والأحكام الثابتة والمتغيّرة.

5 ـ ارتباط أحكام الإسلام من خلال قانون العلّية بالمصالح والمفاسد الواقعية.

6 ـ تحلّي هذا الدين بقواعد للضبط والسيطرة.

7 ـ وجود صلاحيات للدولة الإسلامية.

صياغة الصدر

لم يتناول السيد الصدر هذه النقطة ببحث مستقلّ ومنسجم، إنما أشار إليها أثناء ممارسته البحث في بعض حقول الفكر الإسلامي، كما حصل في كتاب «اقتصادنا» و«لمحة فقهية عن مشروع دستور جمهورية إيران الإسلامية».

أما أبرز العناصر التي تدخل في تكوين نظرية السيد الصدر، فهي:

1 ـ منطقة الفراغ. يقول بهذا الشأن: «وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطوّرة».

2 ـ نطاق البدائل المتعدّدة. يعتقد الصدر في هذا المجال أن أيّ موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد يدخل في نطاق البدائل المتعدّدة، ويظلّ اختيار البديل المعيّن من هذه البدائل، موكلاً للسلطة التشريعية المنتخبة من قبل الأمّة.

3 ـ تقسيم الروايات إلى تبليغية وولائية؛ وأن الأحكام الولائية ترجع إلى شخصية الدولة وزعامة النبي والإمام.

وهذا اللون من الأحكام لا يسري على جميع العصور، بمعنى أن تنفيذه غير ملزم لجميع العصور.

4 ـ تقسيم الأحكام الشرعية إلى ثابت ومتغيّر.

5 ـ الركون إلى صلاحيات الحاكم وولي الأمر أو مسؤولية الدولة بشكل أعمّ.

صياغة السيد الخميني

صدرت عن السيد الخميني خلال عشر سنوات من تجربة التطبيق العملي للفقه الإسلامي في ميدان الحياة، عناصر ومؤشّرات يمكن أن يُشار إليها بنظرية الفقه المتجدّد، أو نظرية تطابق الفقه مع المتغيّرات الحياتية عبر التركيز بالذات على عنصري الزمان والمكان.

لقد أكّد الخميني الراحل في العقد الأخير من حياته على ثلاثة عناصر، هي بمثابة أُسس وقواعد (مبانٍ) لنظريته، يمكن الإشارة إليها كما يلي:

1 ـ تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد. لقد ذكّر سماحته أعضاء مجلس حماية الدستور (الفقهاء الستة في هذا المجلس) بأهمّية هذين العنصرين في الشهر الأول من سنة 1989م، ثُمّ عاد لتأكيد ذلك مجدّداً في رسالة مكتوبة بعث بها في شهر آذار من العام ذاته، إلى العلماء قال فيها: «أتوجّه بنصيحة أبويّة إلى الأعزاء أعضاء مجلس حماية الدستور، في أن يأخذوا بأنفسهم مصلحة النظام قبل هذه المشكلات، لأنّ واحدة من المسائل فائقة الأهمّية في العالم

المعاصر المشحون بالاضطرابات، هي دور الزمان والمكان في الاجتهاد وفي شكل القرارات».

في نصّ آخر نقرأ له: «إني أؤمن بالفقه التقليدي (القديم الموروث) وبنمط اجتهاد الجواهري [نسبة إلى الموسوعة الفقهية الكبيرة: جواهر الكلام] ولا أرى جواز التخلّف عنه، وأعتقد أن الاجتهاد صحيح بهذه الصيغة. لكن ذلك لا يعني أن الفقه الإسلامي غير متجدّد. إنّ الزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، فالمسألة التي كان لها في القديم حكم في الظاهر، يمكن أن يكون لها حكم جديد من خلال العلاقات الحاكمة على السياسة والمجتمع والاقتصاد في نظام من الأنظمة».

2 ـ صلاحيات الدولة. لقد طرح الخميني في هذا المجال أفكاراً كثيرة خلال تجربة الدولة عبر أجوبته لرسائل مجلس حماية الدستور، مجلس الشورى، رؤساء القوى الثلاث، وكذلك من خلال بياناته العامّة وفي دروسه بالنجف الأشرف قبل انتصار الثورة.

المحصّلة المستفادة من مجموع هذه العناصر، أنّه يمكن حلّ الكثير من مشكلات الفقه والحياة من خلال ما تتحلّى به الدولة من صلاحيات وما تّتمتع به من اختيارات. وبهذا الشأن يمكن الإشارة إلى عناوين بعض هذه الموارد:

أ ـ أمر سماحته بتأسيس مجلس تعيين المصلحة الذي صارت قراراته ملزمة للجميع.

ب ـ تبنّيه لما يتمتع به الحاكم، وليّ الأمر من صلاحيات، في جوابه للسيد علي الخامنئي.

ج ـ تخويل مجلس الشورى الإسلامي إجراء الأحكام الثانوية.

د ـ صلاحية الحاكم في تنفيذ الطلاق على فرض امتناع الزوج.

مع العمران والتمدّن الجديد

3 ـ احتراز الجمود في التعاطي مع الأخبار والروايات. كتب السيد الخميني في جواب على رسالة أحد العلماء: «أرى لزاماً عليّ أن أبدي أسفي من طريقة جنابكم في التعاطي مع الأخبار والأحكام الإلهية. ففي ضوء ما كتبتموه ينبغي أن تصرف الزكاة فقط على الفقراء وسائر الأمور التي ذكرت، ولا مجال لصرفها في الموارد التي بلغت الآن مئات تلك التي كانت في السابق. وأن «الرهان» في «السبق والرماية» مختصّة بالسهم والقوس وفرس السباق وأمثالها مما استخدم في الحروب السابقة، وهي اليوم تختص بهذه الموارد وحدها!

كما أن الأنفال التي حلّلت للشيعة، يستطيع الشيعة اليوم أن يتصرّفوا بها دون أيّ مانع، فيقضوا على الغابات بالمكائن (المتطوّرة) ويأتوا على دمار ما فيه حفظ البيئة والمحيط الطبيعي وسلامتهما، ويعرّضوا حياة الملايين من بني الإنسان للخطر، من دون أن يكون لأيّ إنسان الحقّ في منعهم والحيلولة دونهم!

وفي ضوء ـ ذاك المنطق ـ لا يجوز تخريب الدور والمساجد أثناء شقّ الطرق للحؤول دون مشكلات السير والحفاظ على أرواح الآلاف؛ إلى غير ذلك من الأمثلة!

بشكل عامّ يلزم من طبيعة تعاطيكم مع الأخبار والروايات أن يزول

التمدّن الجديد تماماً، وأن يبقى البشر في الأكواخ يعيشون في الصحراء إلى الأبد!».

الاختلاف في تفسير النظرية

الزمان والمكان عنصران مؤثّران في الاجتهاد، والفقه الإسلامي متجدّد ومتحرّك بتأثير هذين العنصرين؛ فماذا يعني الإمام بهذا؟ لقد استتبع كلام الخميني حول تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد تفسيرات متفاوتة، وأحياناً متناقضة.

والسرّ من وراء ذلك يعود إلى جدّة المسألة من جهة، وعدم تفسير الخميني لها من جهة ثانية.

لقد برزت خلال السنوات الماضية قراءات متعدّدة لما يريده الإمام، يمكن المرور على أبرزها كما يلي:

1 ـ إنّ للزمان والمكان دوراً في تغيير موضوعات الأحكام.

2 ـ يؤثر الزمان والمكان في تغيير متعلّق الأحكام.

3 ـ للزمان والمكان تأثير في تغيير فهم الفقيه، كما هو الحال مثلاً في حكم ماء البئر.

4 ـ المراد من تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد معرفة الموضوعات المستحدثة.

5 ـ للزمان والمكان تأثيرهما في تغيير المصالح العامّة للمسلمين.

6 ـ تأثير الزمان والمكان في تغيير الضرورات والمصالح العامّة والعقلائية.

7 ـ للزمان والمكان تأثيرهما في مرحلة تنفيذ الحكم.

8 ـ للزمان والمكان تأثيرهما في تغيير القيم الأخلاقية، كما هو الحال في مسألة الرقيق.

9 ـ تأثير الزمان والمكان في تغيير البُنية الاقتصادية.

العنصران الآخران

لم يحظَ العنصران الآخران في نظرية الإمام الخميني بغير جهود تحليلية وعلمية ضئيلة. فحدود صلاحيات الدولة ومسؤولياتها لم توضع بشكل واضح على طاولة التحليل الفقهي، ولم يكن نصيب مسألة الجمود في التعاطي مع الأخبار والروايات سوى الأقلّ في تسلسل عناصر النظرية الثلاثة؛ نستثني من بين ذلك دراسة خاصّة وضعها مركز الدراسات الإستراتيجية التابع لرئاسة الجمهورية عن الفكر السياسي للإمام الخميني تقع في (962) صفحة.

ما دامت لم تتّضح معايير التعاطي المسموح والممنوع ولم تتعيّن حدودهما، لا يمكن أن تتبيّن بوضوح دائرة مسؤولية الدولة وما تتحلّى به من صلاحيات، وكذلك تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد.

على سبيل المثال ذهب البعض كالإمام الخميني مثلاً، إلى أن الغرض من التحريم في الروايات التي جاءت بشأن الشطرنج، هو بيان أحد مصاديق آلات القمار. وعلى هذا الأساس متى خرج الشطرنج عن صدقية القمار، لا يحرم اللعب به إذا لم يقترن بالربح والخسارة.

في مقابل ذلك، ذهب فريق آخر إلى أن التحريم في هذه الأحاديث يعود إلى الشطرنج ذاته، ولا يُساق بعنوان كونه مصداقاً للربح والخسارة

والقمار. وفي هذه الحال يكون الشطرنج حراماً في جميع الأزمنة، حتى لو كان وسيلة رياضية.

ما هو المعيار الصحيح في هذين الاستنباطين؟ وإذا جاز لنا التعميم فإلى أين يمكن لنا أن نتقدّم؟ ثُمّ ألا يمكن لهذا الكلام أن ينطبق بنفسه على الآلات الموسيقية؟

هذه وعشرات الأسئلة غيرها ما تزال بحاجة إلى المزيد من الدراسة والبحث، كي تتحوّل الأفكار إلى نظريات علمية، والأخيرة إلى أنظمة فكرية واضحة ومترابطة.

يبقى أن نشير إلى أن هذه القضية شغلت بال مفكرين وعلماء آخرين في العالم الإسلامي، يمكن أن نشير من بينهم إلى الشيخ محمد عبده (ت: 1905م)، والسيد أبي الأعلى المودودي (ت: 1979م)، والشيخ عبد القادر عودة (ت: 1954م)، والراحل محمد المبارك (ت: 1982م)، والشيخ يوسف القرضاوي وغيرهم كثير.

ذاتية الاستيعاب والمواكبة في الشريعة

أضـواء على منطقــة الفــراغ
وصلاحيات الدولة وآليات أخرى

انطلقت همّة العلماء والمفكرين الإسلاميين لتقديم صيغ نظرية إزاء قضية كيفية مواجهة الشريعة الإسلامية الغرّاء لمتغيّرات الحياة، من واقع الإشكال الذي يرسم حدود المشكلة بين ثبات أحكام الشريعة وفقه الإسلام، وتبدّل وقائع الحياة وتغيّرها وعدم تناهيها.

وإذا كانت هذه المشكلة قد اكتسبت في الماضي طابعاً نظرياً، فقد دخل البُعد العملي بعد تجربة التطبيق في الجمهورية الإسلامية، ما حفّز الهمم أكثر وأثار العقول في بناء أنساق حلول نظرية، استعرضنا في المقال السالف أبرزها، كنظرية السيد الطباطبائي والشيخ محمد جواد مغنية والسيد الصدر والشيخ مطهري وأخيراً السيد الخميني.

لقد أطبقت كلمة أولئك والإسلاميين جميعاً على أنّ الشريعة الإسلامية تتحلّى بآليّة ذاتية تضمن لها من داخلها، التوافق والاتساق مع المتغيّرات الحياتية. وهذه العقيدة وإنْ آمن بها الجميع والتقت عليها القناعات كافّة، إلّا أن التعبير عنها جاء متفاوتاً بين الفقهاء والمفكرين.

وسبب الاختلاف في هذه النظريات نشأ من واقع أنّ هذه الآليّة الذاتية لن تتوفّر الشريعة لبيانها على نحو صريح، بل ظلّت أمراً اجتهادياً خاضعاً للاكتشاف، عبّر عنها كلّ فقيه أو مفكر بصيغة تنسجم مع فهمه. والصيغ النظرية التي عبرّت عن نفسها في الاجتهادات من قبيل منطقة الفراغ وغيرها، هي آليّات يتوفّر من خلالها الفقه الإسلامي على إمكانات مواجهة المتغيّرات ومواكبة الحياة. فهذه القدرة متحقّقة للشريعة في جوهرها وذاتها أو في مقام الثبوت كما يقال باللغة العلمية، فيما تأتي الآليّات للتعبير عن ذاك الثبوت في مرحلة الإثبات، ومن ثمّ فإّن الفرق بين الاثنين هو كالفارق بين المشروع والبرنامج.

ما نرمي إليه في هذا المقال هو استعراض أبرز الآليّات أو البرامج التي طرحها الإسلاميون، كصيغ اجتهادية تعبّر عن قدرة الفقه الإسلامي على امتصاص المتغيّرات ومواكبة الحياة، لكي تتكامل أفكار هذه الأسطر مع ما عرضنا إليه من خلال المقالين السابقين.

منطقة الفراغ

وهذه أبرز صيغة اجتهادية برامجية يمكن رصدها في صيغ الحلول الإسلامية. وعلى الرغم من أن «منطقة الفراغ» أو «منطقة العفو» هي مصطلح جديد، إلّا أن الكثير من الأفكار التي تضمنها كلام الفقهاء في الماضي والحاضر ترتدّ إلى هذا المصطلح، بحيث توفّر كلّ واحد منهم على بيان زاوية من زواياه.

يقول مرتضى مطهري: «لم يتعرّض الإسلام أبداً إلى شكل الحياة وصورتها وظاهرها، بل عنيت الأحكام والتعاليم الإسلامية بأجمعها

بالروح والمعنى، واهتمّت بالسبيل الذي يبلغ بالبشر تلك الأهداف والمعاني. لقد أخذ الإسلام على عاتقه الأهداف والمعاني وإراءة طريق بلوغ تلك الأهداف والمعاني، ثُمّ ترك البشر أحراراً خارج هذه الدائرة، وبذلك تحاشى أيّ شكل من أشكال الاصطدام بالتنمية والحضارة والثقافة».

إن دائرة المباحات هي تعبير عن بعد آخر من أبعاد منطقة الفراغ. والأمور الإمضائية، التي لم تقصد الشريعة إبقاءها دائمة، هي أيضاً تعبير عن قسم آخر من أقسام منطقة الفراغ.

البحث الثاني الذي شغل الاهتمام بعد الإقرار بأصل المنطقة، هي الجهة التي تُناط بها مسؤولية ملئها. فهل تقوم الدولة وحدها بملء هذه المنطقة، أم أن للدولة والمجتمع القدرة على ذلك في عرض واحد؟

أناط السيد الصدر منطقة الفراغ في كتاب «اقتصادنا» إلى الدولة، في حين عاد في كتاب «الإسلام يقود الحياة» لاعتبار عملية ملء منطقة الفراغ إحدى وظائف الأمّة، التي تنهض بها عبر المجلس التشريعي الذي يمثّلها.

أما البعض فقد مضى لاعتبار أن هذه المنطقة تُملأ بالعرف الاجتماعي. والذي ذهب إليه فريق آخر من الباحثين أن للدولة والأمّة سهماً في ملئها، مستظهراً من الأدلة ـ التي تذكر صلاحيات الحاكم ـ جواز هذا الحقّ له، في حين خوّلت الآية المباركة «وأمرهم شورى بينهم» الأمّة هذا الحقّ.

فهذه الآية على خلاف آية «وشاورهم في الأمر» التي تخاطب النبي بعنوانه حاكماً، لم تأمر فرداً معيناً بالمشورة، بل تتشاور الأمة في كلّ ما

يعود إليها وتأخذ القرار. في الآية الثانية صاحب القرار هو الحاكم، والمشورة من وظائفه. أما في الآية الأولى فإنّ الجميع مسؤولون أن يتشاوروا في الأمور التي ترتبط بهم.

وفق هذا الرأي ينهض الحاكم (الدولة) والأمّة معاً في ملء منطقة الفراغ، كلّ في مجال ما يتمتّع به من صلاحيات، وللعرف والعادات الصحيحة الحسنة الأولوية في هذا الباب بل تتعيّن أحياناً.

وما يزال البحث مفتوحاً في نظرية منطقة الفراغ.

صلاحيات الدولة واختيارات الحاكم

العنصر الآخر من عناصر التوفيق بين الفقه الإسلامي والحياة، يتمثّل بما للدولة من صلاحيات وللحاكم من اختيارات. وتحسن الإشارة إلى أن تسمية هذا العنصر بمنطقة الفراغ هي منزلق يفضي إلى الخطأ. فلا دائرة اختيارات الدولة محصورة بملء منطقة الفراغ، ولا منطقة الفراغ تُملأ بصلاحيات الحاكم والدولة وحدهما. بالاصطلاح المنطقي النسبة بينهما هي عموم وخصوص من وجه: فشطر من صلاحيات الدولة يتمثّل بملء جزء من منطقة الفراغ، والجزء الآخر يُملأ بأعمال الأحكام الثانوية، والجزء الثالث برفع التزاحم في تنفيذ القوانين؛ بتعبير آخر من خلال ترجيح الأهمّ وهكذا.

الأحكام الثانوية

الأحكام الثانوية مع القواعد الضابطة، هي واحدة من آليات التوافق والاتساق في الشريعة. فعندما يصطدم تنفيذ الأحكام الأولية بالضرر أو

الحرج أو ما شاكل، يُصار لحلّ المعضل من خلال القواعد الضابطة، من نظير «لا ضرر» و«لا حرج» وغيرهما من القواعد الأخرى.

التعليل في التقنين

باستثناء العبادات، علّل الشارع المقدّس الكثير من أحكامه، وقد تعامل الفقهاء مع بعضها على أنها علّة وملاك للحكم، فبادروا على أساس ذلك لتوسعة الموضوع أو تضييقه، فيما تعاطوا مع البعض الآخر على أنه فائدة وحكمة.

ما يذهب إليه فريق من الباحثين أنه يستبعد من المشرع الحكيم أن يكون قد سدّ السبيل لفهم الملاك والعلّة في غير العبادات، ونظر إلى الإنسان نظرة العاجز أبداً عن الاطلاع على العلل.

تحمل هذه الآلية ضرباً من المرونة التي ترافقها، وتستطيع أن تهضم من خلالها وتستوعب أوضاعاً مختلفة. والملاحظ أن مكان البحوث النظرية ما يزال خالياً في باب الملاكات في أصول الفقه. لقد ذكروا للكثير من الأحكام علّة وفلسفة، وانتبهوا لذلك أثناء ممارسة الاستدلال، بحيث استفادوا من كثير من الأدلة علّة الحكم وملاكه، إلّا أنهم لم يدخلوا في لجّة البحوث النظرية إلّا قليلاً. وعدم التوفّر على الدراسات والبحوث النظرية، صار سبباً لاختلافات كثيرة في الفتوى والاجتهاد، يعود بعضها إلى الاختلاف في أذواق الفقهاء. لذلك من المهمّ العناية بدقّة بالمباحث النظرية لملاكات الأحكام، وذلك بما يستتبع حلّ العقد وتجاوز المشكلات.

هذه أصول أربعة لآلية التوافق والتنسيق بين الفقه والحياة، لما

يكشف عن قدرات الشريعة الذاتية في امتصاص المتغيّرات. يبقى أن نشير إلى مجلس تشخيص المصلحة في الجمهورية الإسلامية، فهذا المجلس وإن كان يعبّر عن آلية مهمّة كان لها الفضل في امتصاص الكثير من المشكلات، منذ أعلن الخميني الراحل عن تأسيسه في حياته، إلّا أنه يدخل في أصل صلاحيات الدولة واختيارات الحاكم، أي هو آلية لآلية.

فالدولة أو الحاكم الأعلى يمارس بعض صلاحياته من خلال هذا المجلس، والتطوّر الأخير الذي طرأ على تشكيله من خلال التركيبة الجديدة التي أعلن عنها السيد الخامنئي، تؤكّد هذا المعنى.

النظرة المترابطة ومقاصد الشريعة

يبقى أن نشير إلى أن ممارسة البحث في هذه المجالات ينبغي أن تنطلق على أرضية منسجمة، ومن عناصرها أخذ مجموع الشريعة في إطار نظرة مترابطة وكلّية. فكما لا يمكن أن تؤخذ جملة مقطوعة من كلام مترابط وتفسّر وحدها، وكما لا يجوز تفسير كلام لحكيم بمعزل عن سائر أحاديثه، كذلك لا يمكن ولا يجوز عزل كلام أو قانون أو أوامر من مبدإ معين وشريعة سماوية، وتفسيرها بعيداً عن منظومة ذلك المبدإ وبمعزل عن بقية الأجزاء، وهذا في الحقيقة أصل عقلاني جارٍ بين العقلاء جميعاً.

يشير الباحث محمد رضا حكيمي إلى أهمية العناية بمجموع الدين وكلّ الشريعة في أمر التفقّه في الدين، وهو يكتب: «يقع الفهم الاجتهادي لمجموع الدين واستنباط منظومات الأحكام، في إطار بناء مترابط (ترابط جميع أجزاء الدين مع بعضها البعض) لكي يتحقّق هدف الدين من خلال المعرفة الصحيحة بذلك الهدف». يضيف: «الفقه المتداول ليس تفقّهاً في الدين بل هو تفقّه في جزء من الدين، وبصيغة

منقطعة عن بقية الأجزاء أيضاً». ثُمّ يقول: «من الواضح أن التفقّه في شطر من أحكام الدين وإدراكه اجتهادياً هو في الحقيقة ليس تفقّهاً، لأنه يأتي مقطوعاً عن الأجزاء الأخرى، ولم يأخذ بنظر الاعتبار تلك الأجزاء المتقطّعة المهملة عن الجزء الذي تمّ فيه الاستنباط. بالتعبير العلمي المتداول، لا يمثّل هذا الضرب من الممارسة «استفراغ الوسع» بالمعنى الواقعي الجامع، لأنه لم ينظر إلى جميع أبواب ومسائل وأهداف الدين ككيان مترابط».

أما بشأن مقاصد الشريعة وأهدافها، فالملاحظ أن الشريعة الإسلامية تنطوي في مجموعها العام على أهداف ومقاصد تسعى إليها، بحيث شرعت فروع ومسائل عديدة في الاتجاه لتحقيق تلك الأهداف والمقاصد. وما ينبغي على العالِم الديني هو أن يتعرّف في المرتبة الأولى على هذه الأهداف والمقاصد ويستخرجها من مصدرها، ثمّ يأخذها بنظر الاعتبار أثناء ممارسة الاجتهاد.

يقول الشيخ مطهري في هذا المجال: «الأصل في العدالة أنها من معايير الإسلام، بحيث يجب أن يُلحظ ما يتطابق معها وما لا يتطابق. تقع العدالة في سياق سلسلة علّل الأحكام، لا في سلسلة المعلولات، بل حيثما يكون العدل ينطق به الدين. وهذا هو معنى أن العدالة معيار للدين».

وثمّة قواعد فنية أخرى ينبغي مراعاتها.

فلسفة الفقه

لقد أضحى لكلّ علم من العلوم فلسفته التي تعبّر عن أهدافه وغاياته، وتعلّل منطلقاته على نحو منطقي عقلاني.

فقد نهض علم الكلام في السابق بمهمة البيان العقلاني للدين ودفع الشبهات عنه، بيدَ أنه لا يستطيع اليوم أن ينهض بتلك المسؤولية وحده؛ لاتساع دائرة المعرفة البشرية وظهور الفلسفات والأفكار والشبهات المتكاثرة، إلّا بمعونة «فلسفة الدين».

ما يبدو أن البحث الجادّ العميق في أمثال هذه الأطروحات، يحتاج إلى تأسيس علم جديد ينهض بتشييد قواعد ومبان أصيلة لحلّ مشكلات الفقه، وهذا العلم يطلق عليه بعضهم «فلسفة الفقه».

لقد كان بمقدور علم الأصول أن يستوعب في السابق جميع احتياجات الفقه، لكنه بحاجة اليوم إلى أن يقترن بفلسفة الفقه؛ لكي يستطيع أن ينهض بقواعد الفقاهة والاجتهاد على أُسس ثابتة.

وفلسفة الفقه كما نستفيد من كلمات الباحثين في هذا المجال، هو علم يوظّف معارف متعدّدة من قبيل الفلسفة، الكلام، الحديث، الرجال، علوم القرآن، علم الأصول وغيرها، وهو يأخذ على عهدته دراسة قضايا من نظير: غايات الفقه وأهدافه، دائرة عمل الفقه ومجاله، علاقة الفقه بالمعارف الأخرى، كالكلام والفلسفة والعلوم التجريبية والحقوق والأخلاق، مناهج تفسير النصوص الدينية، الأساس المعرفي للفقه والاجتهاد، منهج التحليل التاريخي، توافق الفقه والزمان، مصادر الاجتهاد وغير ذلك.

يبقى أن نشير إلى أن الدوريات المتخصّصة التي تصدر من أجواء الحوزة العلمية، راحت ترمي بثقلها وراء هذه البحوث، كما نهض مؤتمر دور المكان والزمان في المباني الفقهية للإمام الخميني بقسط وافر في هذا الاتجاه؛ ولكن العيب كلّ العيب أن المادّة هذه ما تزال حبيسة في

أجواء الحوزة وبلغتها المغلقة، لا تجد فرصتها في التنفّس خارج نطاقها ولا خارج نطاق إيران أيضاً.

يبقى أن نشير إلى أن هذا المقال هو محاولة لتبسيط بعض تلك الأفكار والبحوث وتقديمها بأسلوب سهل، استفدنا في إعداده بالذات من دراسة مطوّلة للباحث المتميّز الشيخ مهدي مهريزي، الذي نرجو له التوفيق والمزيد من التألق العلمي.

من الثورة الثقافية حتى الأسلمة

مقدّمات أولية في واقع الجامعات الإيرانية

بين الثورة الثقافية والأسلمة

إذا كانت قد توفّرت لأحدنا فرصة متابعة أحداث الثورة الإسلامية في السنوات الأولى لانتصارها، فهو لا ريب يتذكّر الوقائع التي أحاطت وضع الجامعات في إيران. فمن جهة تمترست الجماعات المناوئة للثورة وتلك التي تتقاطع معها في الرؤية والمنهج والخطّ، بالحريم الجامعي؛ ومن جهة ثانية رفعت الثورة شعار مواجهة الوضع بالثورة الثقافية. انتهت المواجهة بين الطرفين إلى قرار الدولة بتعطيل الجامعات مدّة زادت على السنتين، ريثما تتوفّر الفرصة الكافية لإنجاز المبادئ الأولى للثورة الثقافية، التي استهدفت تغيير المناهج خصوصاً في جانب العلوم الإنسانية، وتطهير الجهاز العلمي من الأساتذة غير المنسجمين مع منطلقات الوضع الجديد، كما تحرّكت تلك المبادئ في اتجاه إدخال تعديل على البُنية الإدارية والجو العام الذي يلفّ الحرم الجامعي.

تلك كانت الخطوة الملموسة الأولى باتجاه إعادة بناء الجامعات عبر مفهوم الثورة الثقافية ومبادئها. الذي حصل حاضراً هو أن انطلق

الموضوع الجامعي إلى الواجهة مجدّداً، لكن هذه المرّة ليس من خلال الثورة الثقافية وإنما من خلال مفهوم أسلمة الجامعات، وهذا المفهوم الأخير كان قد طرحه السيد الخامنئي حاثّاً على ضرورة المبادرة للأسلمة قبل فوات الأوان، وقبل أن يحلّ الطوفان.

بديهي أن ترادف المفهومين إلى الذهن؛ أي مفهوم الثورة الثقافية في بداية الثورة، ومفهوم الأسلمة بعد عقد ونصف من انتصارها، قاد إلى تداعيات وأسئلة مهمّة، بل بعضها خطير.

أول الأسئلة ينصبّ على العلاقة بين الثورة الثقافية والأسلمة، فهل هي علاقة تباين أم تجاور أم تكامل؟ ومن ثمّ هل جاءت الأسلمة في خطّ استكمال حركة الثورة الثقافية أم جاءت إلغاءً لها، أم هي تقع على الضدّ منها؟ من جهة أخرى، هل يعني إشهار مفهوم الأسلمة حاضراً، أن الثورة الثقافية فشلت في تحقيق أغراضها المرجوّة في الجامعات، أم أنها استنفدت أغراضها فتركت المكان للأسلمة؟ أم يا تُرى أن الثورة الثقافية أصبحت مفهوماً عاجزاً، ووسيلة قاصرة عن مواجهة التحدّيات الحاضرة في الوسط الجامعي؟ ولا سيّما إذا أخذنا التطوّرات الجديدة التي حلّت في الحياة الجامعية في غضون السنوات الأخيرة التي أعقبت وقف إطلاق النار، وترافقت مع مرحلة البناء والإعمار؟

ثمّ مجموعة أخرى من الأسئلة ـ وهي مهمّة للغاية ـ تتحرّك صوب المفهوم والمحتوى والوسائل، إذ ما هو يا تُرى مفهوم الثورة الثقافية من جهة والأسلمة من جهة أخرى؟ وما هي الغايات المنشودة من كليهما؟ وما هي أخيراً محتويات كلّ حالة من الحالتين، وما هي الوسائل التي يُصار لاعتمادها في تنفيذها؟

هذه هي صورة الحدث الجامعي في إيران حاضراً، نعرضها دون تعقيد، وبشيء كبير من التبسيط الذي نأمل أن لا يأتي مُخلّاً. على أن خطتنا في هذا المقال ومجموعة من المقالات الآتية، هي أن نستعرض أبرز الأفكار والآراء في القضيّة، مركزين على مفهوم أسلمة الجامعات أكثر من الثورة الثقافية، على الرغم من أن الأسلمة هي شعار المرحلة من الآن وإلى سنوات آتية.

نصوص دالّة

أثناء الإعداد لهذا المقال راجعنا في ملفّ الثورة الثقافية الذي انطلق في السنوات الأولى التي أعقبت الانتصار، نصوص ومواقف الإمام الخميني الراحل حول «الجامعة والثورة الثقافية». وقد هالنا ما تنطوي عليه تلك النصوص من ثراء عريض وغنى كبير، يكشف وضوحاً عريقاً انطوى عليه موقف الخميني من المسألة الجامعية في مراحلها المتعدّدة.

تجمّعت بين أيدينا عشرات النصوص والمواقف الدالّة التي امتدّت على مدار زمني بلغ حوالي العقود الثلاثة، بدأ منذ بداية الستينيات الميلادية وانتهى مع وفاة الإمام عام 1989م.

وإزاء هذه النصوص كنّا بين موقفين، فمن جهة يصعب علينا استعراضها كاملة، وهي في مجموعها تزيد على مجلد ضخم في خمسمائة صفحة يستوعب النصوص وحدها دون تحليل، أما مع تحليل ربما بلغت المادّة مجلدين؛ ومن جهة ثانية رأينا من الحيف أن نتركها دون إشارات ولو سريعة. وبين الموقفين رأينا أن نستعرض العناوين العريضة التي تتحرّك تحتها نصوص السيد الخميني، مشيرين إلى نماذج قصيرة منها، تاركين فرصة التحليل الوافي إلى مواقع أخرى.

يمكن لنصوص الخميني الراحل ومواقفه في المسألة الجامعية، أن توزّع على العناوين التالية:

1 ـ أهمية الجامعة ورسالتها.

2 ـ دور الجامعة في المقاومة التي قادها الشعب الإيراني.

3 ـ مخطّطات الاستعمار والأنظمة التابعة في الجامعات.

4 ـ ليس بالعلم وحده، بل بتآلف العلم والأخلاق يتقوّم النظام الجامعي الهادف.

5 ـ تحوّل الجامعة إلى خندق للقوى المعادية أوائل الانتصار.

6 ـ انطلاق الثورة الثقافية في الجامعات.

7 ـ أطروحة وحدة الحوزة والجامعة في نهضة الإمام الراحل.

8 ـ دور الأستاذ في الحركة الجامعية.

9 ـ الاتحادات الإسلامية في الوسط الجامعي.

ينبغي أن ننتبه إلى عدّة ملاحظات إزاء هذه الخريطة المبسّطة، تتمثّل الأولى في أن هذه العناوين ليست نهائية، بل يمكن الزيادة فيها وتفريع الرئيسية منها، لتستوعب مختلف نصوص الخميني ومواقفه. وفي الملاحظة الثانية نشير إلى وجود عشرات النصوص التي تُدرج تحت كلّ عنوان من العناوين المذكورة، ومن ثمّ لم يعتمد التشقيق أعلاه على نصوص قليلة. أخيراً تغطي تلك النصوص مدّة زمنية تمتدّ من بداية الستينيات حتى عام 1989م.

والآن نمرّ على بعض النصوص التي تختزن دلالات مكثّفة على

الموضوع، نبدأها بإشارة إلى الأمر الرسمي الذي أصدره الإمام الخميني لتشكيل مجلس الثورة الثقافية، وذلك بتاريخ 23/ 3/ 1359ش (أواسط عام 1980م) جاء في هذا الأمر ما ترجمته:

«منذ مدّة والحديث يدور حول ضرورة الثورة الثقافية، التي تُعدّ شأناً إسلامياً ومطلباً للشعب المسلم، لكن من دون أن يُتخذ إجراءٌ أساسيٌ في هذا المجال، ما أثار قلق الشعب المسلم خصوصاً الصف الجامعي الملتزم. . أن ما يخشاه الشعب المسلم هو أن تفوت الفرصة من اليد ـ لا قدّر الله ـ من دون أن يُنجز أيّ عمل إيجابي، بل تبقى الثقافة هي تلك التي كانت سائدة طوال عهد نظام الشاه الفاسد، لقد حوّل المسؤولون الجهلة هذا المركز المهمّ والأساس إلى موقع لخدمة المستعمرين، كما تدلّل على ذلك بشكل دالّ المعطيات التي تركتها الجامعات، إذ لم تثمر الجامعات إلّا أقلّية قليلة ملتزمة ومؤمنة شاءت أن تكون بخدمة البلد والإسلام، جاء موقفها هذا على خلاف رغبة المسؤولين الجامعيين، فيما لم تجلب الأكثرية لبلدنا سوى الضرر والأذى.

وما تريده بعض المجموعات المرتبطة بالأجانب الآن، هو إدامة تلك الفاجعة واستمرارها في الوسط الجامعي، ما يفضي إلى إنزال ضربة مهلكة بالثورة الإسلامية والجمهورية الإسلامية. وأرى أن التساهل في هذا الأمر الحياتي يُعد خيانة عظيمة للإسلام والبلد الإسلامي.

على هذا الأساس تُناط بالسادة المحترمين الآتية أسماؤهم مسؤولية تشكيل لجنة تحضيرية، تأخذ على عاتقها مهمّة استدعاء الخبراء الملتزمين من بين الأساتذة والإداريين والطلبة الملتزمين، ومن بقية الفئات المتعلّمة الملتزمة والمؤمنة بالجمهورية الإسلامية، ليُصار إلى

تكوين مجلس يأخذ على مسؤوليته مهمّة التخطيط للاختصاصات المختلفة في الجامعات، وتعيين المسار والخطّ الثقافي المستقبلي للجامعات انطلاقاً من الثقافة الإسلامية، كما يأخذ ذلك المجلس على عاتقه مسؤولية إعداد واختيار الأساتذة المؤهلين الملتزمين الذين يتحلون بالوعي، كما تُناط بهذا المجلس مهمّة الإقدام على بقيّة الأمور ذات الصلة بالثورة التعليمية الإسلامية.

السادة المعيّنون في هذه اللجنة، هم [بحسب التسلسل الذي أورده الإمام في نصّ الأمر الصادر عنه]: محمد جواد باهنر، مهدي رباني املشي، حسن حبيبي، عبد الكريم سروش، جلال آل أحمد، جلال الدين فارسي وعلي شريعتمداري». انتهى.

لسنا ضدّ العلم والتخصص

في غمرة الحديث الذي ملأ الساحة الإيرانية عن الثورة الثقافية في الجامعات، تبادرت بعض الاتجاهات للزعم أن الخطّ الإسلامي بقيادة السيّد الخميني يقف ضدّ العلم ويحول دون التخصّص. واجه الخميني هذه الدعاية على أكثر من خطّ، من بينها نصّ رائع يقول فيه: «نحن لا نعارض التخصّص، ولا نعارض العلم، إنما نعارض التبعية للأجانب، نحن نقول إنّ التخصّص الذي يجرّنا للارتماء في أحضان أميركا أو بريطانيا أو الاتحاد السوفييتي أو الصين، هو تخصّص مهلك وليس تخصّصاً بنّاءً.. إنّ التخصّص الذي يصير بخدمة الأجانب تفوق أضراره الأمور الأخرى. والعلم الذي يقودنا صوب أميركا أو الاتحاد السوفييتي، هو علم مضر، وهو علم يجرّ من ورائه الوبال على الشعوب.

نحن نريد أن تكون لنا جامعة، وأن يكون لنا بلد ينقذنا من هذه التبعية العقلية (الفكرية) التي تفوق ما سواها من ضروب التبعية، وتُعدّ أخطر منها جميعاً. إننا نريد أساتذة جامعيين تتخرّج من بين أيديهم عقول الشباب وهي مستقلة، ليست غربية ولا شرقية، ولا لها ميول إلى الغرب، كما نريد لعقول شبابنا أن لا تكون على شاكلة أتاتورك وتقي زادة، (أخيراً) نحن نريد أن تكون لنا جامعة، تفي بحاجاتنا (العلمية) بحيث نعتمد في حاجاتنا بعد عدّة سنوات على معطيات هذه الجامعة».

ليس هذا وحسب، بل كان الخميني شديد الحساسية في تفهّم الدور العلمي الذي يمكن للجامعات أن تنهض به، في ارتقاء البلد وتخلّصه من التخلّف في مختلف الأبعاد العلمية ذات الصلة بالتعليم الجامعي. وقد كان سماحته يعزو الكثير من جوانب التخلّف في إيران، إلى فشل الجامعة بالنهوض بمسؤوليتها برغم مرور مئة عام على تأسيسها. يقول في نقده لهذا الجانب: «إنّ تقدّم البلد يكون بتقدّم الجامعة، وعمر الجامعة عندنا يمتدّ مئة عام ـ على نحو من الأنحاء ـ مع ذلك ما زلنا نحتاج أن نجلب طبيباً من الخارج إذا أردنا أن نجري عملية لوزتين!

ليس هذا وحده بل الأجانب هم من ينبغي أن يشيّدوا سدّ كرج، وإذا أردنا أن نشقّ طريقاً فيجب أن يأتي الأجانب من الخارج لفعل ذلك. . إذا كان لديكم [يخاطب النظام زمن الشاه] مهندس وطبيب وثقافة، إذا كنتم تقولون لدينا ثقافة وذخائر ومتعلمون وأطباء ومهندسون، فما هو وجه الحاجة للخارج؟» (من خطاب الإمام في المسجد الأعظم بمدينة قم سنة 1962م).

عدم الخلط

يميل البعض في القضايا الكبرى إلى خلط قضية مع أخرى مدعوماً بحماس عاطفي نبيل، أو بجهل يحجب عنه تعقيد الواقع وصعوبات التغيير، أو بتقصير في الوعي النظري لما تعنيه تلك القضية على مستوى الإطار والمحتوى والمدلول، أو أنه يميل إلى الخلط بباعث استسهال الأشياء وما يطلق عليه الراحل مالك بن نبي (ت: 1973م) «ذُهان السهولة»، وربما كان بعضهم يصدر من نوايا شريرة ومن مواقع معادية.

قضية الثورة الثقافية في الجامعات وبعدها قضية الأسلمة المطروحة اليوم، لم تسلما كلاهما من تلك العاهات ومواطن التقصير. كمثال نضربه من قضية أسلمة الجامعات: رأينا أن السيد الخامنئي يعود ليتحدّث للمعنيين عن القضية بعد بضعة أشهر من بدء التحرّك نحوها، مشيراً إلى أنه من الظلم أن نختزل قضية خطيرة بمستوى أسلمة الجامعات، إلى نقاش يدور بين بعض الجهات ذات الشأن، عن لباس الطالب الجامعي وفيما إذا كان يُسمح له بارتداء القميص قصير الأكمام أو لا يُسمح؟ وكذا من الحيف الكبير، بل من الابتذال أن تُدفع قضية الأسلمة نحو التزامات سلوكية هامشية في الوجود الطالبي الجامعي من قبيل إعفاء اللحية أو إرسالها؟

من الحالات التي وقعت مبكراً في قضية الثورة الثقافية، هو الخلط بين المجالات انطلاقاً من نقطة صحيحة بذاتها. فقد كانت الثورة الثقافية مطلوبة في جميع مجالات الحياة داخل إيران، وفي الأبعاد السياسية والاقتصادية والصناعية والزراعية والإدارية والصحية بالإضافة إلى المجال الثقافي المحض. بيدَ أن ضرورة الثورة في هذه المرافق جميعاً لا تعني

خلط المسؤوليات والأعمال والرؤى، بحيث يتحرّك العامل أو الفلاح أو العسكري نحو الحريم الجامعي بذريعة الثورة الثقافية.

صحيح أن النظرية العامّة في التغيّير الاجتماعي لا تعرف هذا الفصل ووضع الحدود بين مجال وآخر، فالمجتمع ينبغي أن يتغيّر جميعاً، بكافة بُناه ومرافقه؛ إذ لا يعقل أن تتحقّق أهداف الثورة بتغيير مرفق وإهمال آخر، هذا كلّه صحيح نظرياً. أما عملياً، فالبرنامج التنفيذي يختلف؛ من جملة عناصر اختلافه هو أن يختصّ كلّ فريق بالعمل في المجال الذي يتّسق مع مؤهلاته وينسجم مع اهتماماته، لا أن يقفز هنا وهناك، ويتدخّل فيما لا يعنيه.

الإمام الخميني تحدّث عن بعض هذه النواقص والسلبيات، ومن بينها مسألة الخلط التي أكّدها كثيراً، يقول سماحته في واحدة من النصوص الدالّة: «نحن نقول إنّ الثورة الثقافية ينبغي أن تعمّ جميع المرافق. لكن علينا أن لا نخلط الأمور، وما سمعته حتى الآن من جميع الذين تحدّثوا عن الثورة الثقافية ويتحدّثون، هو أنهم خلطوا الأمور بعضها ببعض. إنّ ما يقع في مسؤولية الجامعة والفيضية [الفيضية كناية عن الحوزة العلمية] هو الجامعة فقط، ولا يعنيهما ـ مثلاً ـ ماذا يكون عليه اقتصاد البلد.. إنّ على كلّ فئة أن تتحرّك في مرفق عملها الخاصّ.. فلا الجامعي والحوزوي يتحرّكان في دائرة الثورة الاقتصادية، ولا أهل الثورة الاقتصادية والمعنيون بهذا المجال يتحرّكون في الدائرة الجامعية.. صحيح أن جميع المرافق ينبغي أن تُغيّر ويشملها الإصلاح، لكن كلّ مرفق يصحّح في إطاره الخاص.. فالبازار يجب أن يُصلح، لكن لا شأن للطالب الجامعي بإصلاح هذا المرفق، إنما يقع التصحيح

على عاتق مجموعة من البازاريين الملتزمين، وكذلك الحال بالنسبة للجيش.. ففي الوقت الذي تترابط فيه جميع المرافق، إلّا أن على أصحاب كلّ مرفق العمل في مجال اختصاصهم.. فالمطلوب هو بناء مشهد متكامل، ولكن على كلّ إنسان أن ينجز عمله في إطار ذلك المشهد على نحو جيد.. أما إذا أراد الإنسان أن يتدخّل في جميع الأعمال فلن ينجز أيّ عمل».

التفارق والتواصل
على أساس القاعدة الاجتماعية

بحث في العلاقة الملتبسة بين الحوزة والجامعة

اكتسبت أطروحة وحدة الحوزة والجامعة معنى رمزياً مكثفاً، من خلال إعلان يوم وفاة الشيخ محمد مفتح يوماً لتوطيد العلاقة بين الحوزوي والجامعي. لكن بعيداً عما يكتنزه هذا المعنى الرمزي من دلالات مقطعية عابرة، نجد أن طبيعة العلاقة بين الحوزة والجامعة، وبين عالم الدين والمثقّف تتجاوز هذه المناسبة التي لا تمرّ في السنة إلّا مرّة واحدة، لتعبر عن قضية عميقة ذات أبعاد فكرية واجتماعية.

عندما نطلّ على القضية من هذه الزاوية، نتجاوز حينئذ تلك المعالجات المقطعية التي تأتي عابرة، وتصدر من أجل الاحتفاء بالمناسبة وتبجيلها في إيران. منذ عشر سنوات تقريباً تجاوزت الساحة الفكرية والمعنيون بالقضية، المعالجات الاحتفائية العابرة وتحولوا صوب الظاهرة في تناول مستديم، يتمّ من خلال منابر فكرية متخصّصة، وعبر أطروحات وبُنى مؤسسية قائمة بذاتها.

قد تكون للشعارات فوائدها على مستوى اللحظة، وقد يكون

للتكريم والاحتفاء دورهما، إلّا أن الكلمة الأخيرة تبقى للتحليل المتأمّل وللفكر العميق وللمواقف المستقرّة اللابثة.

في ضوء هذه الإشارة العابرة، نستطيع أن نشير إلى أن المعالجات بشأن طبيعة العلاقة بين الحوزة والجامعة ابتعدت كثيراً عن الارتجال والشعار، ودخلت مضمار الهمّ الجادّ الذي يفرض حضوره في التحليل العميق والرؤية الواضحة والموقف المحدّد.

ما زاد من أهمية هذه المسألة وأخرجها عن طابعها المؤقّت العابر، تحوّلات فكرية واجتماعية كثيرة شهدتها البلاد خلال السنوات الأخيرة، مضافاً إلى انفتاح الحالة الثقافية على كثير من المسائل التي كانت ملفاتها مغلقة في سنوات الثورة الأولى وإبّان حرب السنوات الثماني. كما جاءت قضية «أسلمة الجامعات» لتتصل مع القضية الأولى تلك، بأكثر من صلة ونسب وتزيد في خصوبة النقاش الفكري من حولها.

لا نريد أن نستغرق في المقدّمات أكثر من ذلك، إنما نشير إلى معالجات فكرية مهمّة، بعضها عميق له القدرة على اختراق السطح للنفوذ إلى العمق، أخذت تطالعنا بها دوريات فكرية وثقافية جادّة، في طليعتها فصلية «الحوزة والجامعة»، ومجلة «الحوزة» حيث تعد هذه الأخيرة أبرز منبر يعبّر عن وجهة نظر الحوزة العلمية في مدينة قم، ومجلة «فكر الحوزة»، بالإضافة إلى معالجة الموضوع على صعيد الدوريات غير المتخصّصة الأخرى.

أشرنا في مرّة سابقة إلى أن ظاهرة القطيعة بين الحوزة والجامعة أعادتها بعض الدراسات، إلى أسباب تاريخية ترتبط بنشأة المؤسّستين، وإلى أسباب معرفية تتصل بطبيعة العلم الذي تشتغل فيه كلّ مؤسّسة من

المؤسستين، ومن ثمّ طريقة التفكير التي تنتج عن الموضوع، في حين أعادها بعضهم إلى دواعٍ أيديولوجية ترتبط بصراع الشرعية في استملاك ناصية التغيير الاجتماعي.

قبل مدّة نشرت مجلة «الحوزة» في استطلاعها آراء الباحثين، حواراً مطولاً امتدّ على ثلاثة أعداد مع الشيخ محمد مجتهد شبستري الذي يجمع بين التحصيلين الحوزوي والجامعي، أعاد فيه المفارقة الواقعة بين الكيانين إلى ما بينهما من اختلاف في طريقة التفكير. فالحوزة بنظره تتحدّث بلغة غير متداولة في الوسط الجامعي، وتهتمّ ـ على الأغلب ـ بمواضيع لا شأن لها بما تدرسه الجامعات الحديثة، ومن ثَمّ يكون طبيعياً أن تتلقاها الجامعات بالإعراض والصدود.

الحلّ الأوفى بنظره أن تشهد الحوزة انقلاباً منهجياً على مستويين؛ على صعيد المواضيع أولاً، إذ عليها أن لا تكتفي ببيان الحقيقة النظرية للدين، بل تعطف ذلك ببيان الموقف العملي، الذي يستدعي الحديث عن برامج واضحة يكون لها قوّة جذب داخل صفوف الطبقة المتعلمة. وثانياً على صعيد اللغة المتداولة، إذ عليها أن تتحدّث بلغة تفهمها الطبقات المتعلمة وينفتح عليها القطاع العريض من أبناء المجتمع.

ما يذهب إليه شبستري أن ولوج الحوزة واستغراقها بالمواضيع العملية، هو ما يجرّها ـ بالضرورة ـ إلى أن تتحدّث بلغة مفهومة اجتماعياً، ومن ثمّ فإنّ المتغير المنهجي الثاني يأتي تبعاً للمتغير الأول.

التحليل الاجتماعي

تميل مجلة «الحوزة» في بحوثها لتعليل ظاهرة القطيعة أو المفاصلة

الحاصلة بين الحوزة والجامعة، انطلاقاً من أُسس تاريخية وثقافية وبيئية ونفسية، داخلية وخارجية.

بحوث هذه المجلة تعيد المشكلة إلى ضعف القاعدة الاجتماعية، وتجد أن هذا الضعف يعود إلى أسباب متعدّدة داخلية وخارجية.

هكذا يميل هذا التيار إلى أنّ تدارك دواعي الصلة بين الحوزة والجامعة، بل وليس الجامعة وحدها إنما جميع مؤسسات المجتمع وبناه، يأتي من خلال توثيق القاعدة الاجتماعية للحوزة، عبر القضاء على العوامل التي تقود إلى إضعافها.

ما نفهمه ونستشفه من هذا الاتجاه، هو إيمانه بأن طريقة الإمام الخميني ومنهجيته كانت تؤكّد هذه المسألة على مستوى التحليل وعلى صعيد الحلول. فالمشكلات تعود كما قلنا، إلى تلك العوامل التي تهدف إلى إضعاف القاعدة الاجتماعية للحوزة، والحلّ يكمن بتنشيط هذه القاعدة وتعميقها، ومدّها بالقضاء على مسبباتها، ومن ثَمّ لا تولي هذه الطريقة في التفكير عناية كبيرة لتلك التحليلات التي تحيل القطيعة أو التفاصل بين الكيانين إلى أسباب معرفية، وإن كانت في سياق التحليل الاجتماعي الذي تسوقه لا تغفل ما هو معرفي وتاريخي وأيديولوجي، ولكنها تصبّه في نطاق نسيجها المنهجي المتمثل أساساً بالتحليل الاجتماعي.

بتعبير أدقّ، يرى هذا الاتجاه أن فكر الإمام الخميني يعود بشأن هذه المسألة إلى نقطتين:

الأولى: إعطاء صورة مجتزأة عن الإسلام، تحدّه في دائرة كونه ديناً فردياً لا يعنى من قضايا الإنسان إلّا بالجانب العبادي وحده.

الثانية: إضعاف القاعدة الاجتماعية للحوزات وتشويه دور العلماء في أوساط الأمّة.

منطلقات التحليل

من حسنات هذا اللون من التحليل تأكيده لأهمية منطلقات الضعف الداخلية؛ لأن أيّ دور للاستعمار والأنظمة التابعة، لا يمكن أن يلقح ويأتي بثماره إلّا على أرضية الاستعداد الداخلي.

نقطة الانطلاق الأولى في هذا التحليل تمثّلت بتحوّل الحوزة من الاهتمام بقضايا العصر إلى «الاستغراق بالنظريات المدرسية والفرضيات الذهنية في الفقه والأصول والفلسفة والكلام، وحتى الأخلاق والعرفان»[1].

لقد ظلّ الدرس مزدهراً في الحوزة والعيون متّجهة تلقاء الكتب، والأفواه مشغولة في الدفاع عن النظريات، لكن ما هو الموضوع الذي كان يشغل الجميع؟ تتساءل مجلة الحوزة، وهي تضيف: «هل كان موضوع الانشغال السنّة المحمدية، أم أهداف رسالة النبي، أم الولاية العلوية، أم العدالة الاجتماعية، أو الاقتصاد الإسلامي، أو النظام الحقوقي الإسلامي على الصعيد الدولي، أو معرفة المشكلات الاجتماعية وسبل مواجهتها أو موضوع الجهاد أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومظاهرهما العملية والاجتماعية؟ أو الحج الإبراهيمي؟» هل كانت هذه هي مواضيع الدرس الحوزوي ومدارات اهتماماته، أم كانت: «البحث في الحُسن والقُبح العقليين، جمع الحكم الظاهري والواقعي،

(1) **مجلة الحوزة**، العدد المزدوج 37 ـ 38، ص31.

كيفية فرض الشرط المتأخر، هل الملائكة موجودات مجرّدة أم غير مجرّدة، البحث في أحكام التخلّي والاستنجاء ليس للمرّة الأولى والثانية بل للمرّة المئة؛ هذه كانت مدارات الدرس والاهتمام، وقد أبدع الذهن الحوزوي لها فرضيات فقهية من النادر أن تطرأ على ذهن إنسان، فضلاً عن أن يكون لها تمثّل ووقوع في الخارج!»[1]. .

تتساءل المجلة بعد ذلك عن البواعث التي جعلت الفقه يبدأ من باب الطهارة وينتهي بكتاب الصلاة في مبحث أغلب الفقهاء، حيث لا تتيح لهم أعمارهم تجاوز هذا الحدّ إلى بقية أبواب الفقه؟

ثُمّ تنتقل لتسجيل الحقيقة وإن كانت مرّة، وهي تشير إلى أن الانزواء الاجتماعي للحوزة وضعف قاعدتها التغييرية، ومن ثمّ دخولها في تفاصل وقطيعة مع الفئات الجامعية المتعلّمة؛ يعود في أحد أهم أسبابه إلى هذا الاستغراق في الفقه والدروس النظرية، واقتصار البحث في جانب الأحكام العبادية، وإهمال القضايا الاجتماعية والسياسية ونظرية الحكم ونظم الدولة، ما أفضى بالضرورة إلى انعزال العلماء عن المجتمع وانزوائهم بعيداً عن التطورات العالمية. وعلى أرضية هذه القطيعة بينهم وبين الأمّة نفذت الموجة الاستعمارية التي بشّرت أولاً للقطيعة بين الدين والسياسة، ثُمّ تحوّلت إلى ضرب الحوزة ورجال الدين، باعتبارهم من مرتكزات التخلّف التي تحول دون التحديث والتقدّم الاجتماعي.

آفاق الحل

كان من نتائج ضعف القاعدة الاجتماعية للحوزة حدوث القطيعة بين

---

(1) مجلة الحوزة، مصدر سابق، ص31.

الحوزة والجامعة، وما ثمة أفضل في معالجة المشكلات من الميل إلى الصراحة والوضوح. انطلاقاً من ذلك، ترى الإمام الخميني يسجّل للنظام الشاهنشاهي نجاحه في تغذية تلك القطيعة، حين يقول: «يتمثّل (ذلك) بانفصال العلماء عن الجامعات، فلا يحق لعالم دين أن يتحدّث إلى طالب جامعي، إذ يُرمى فوراً بأنه ماركسي! أما الجامعي فقد كان ينظر إلى الآخوند على أنه موجود مضر جاء به الإنجليز!

لقد أسقطوا حيثية العلماء عند الناس، وأحلّوا القطيعة بين العلماء وبين الطبقة المثقفة المتنوّرة»[1].

والحلّ كما يرى الخميني يتمثّل بتقوية موقع الحوزة اجتماعياً، وهذه التقوية تستند إلى مكوّنات كثيرة، ترتبط بالمنهج الدراسي وبالسلوك الحوزوي وبطبيعة الاهتمامات، ما يضيق استقصاؤه في هذه العجالة.

مع ذلك يمكن تأكيد قيمة بعض المنطلقات، ففي الجانب الدراسي حثّ الإمام الحوزة على الاهتمام بالقضايا العملية والابتعاد عن الاستغراق بالفقه المدرسي؛ وبتعبيره أن فقه الحياة، هو الفقه الذي يتحرّك مع الناس في السوق، وليس الفقه الذي يتحرّك بصيغة فرضيات ذهنية تنقدح في ذهن طالب العلم وهو جالس في حجرة مدرسته.

يقول: «على السادة أن ينتبهوا، وأن يذهبوا صوب المسائل الواقعية دوماً»[2].

كمثال على واقعية المنهج: أن الخميني أكّد ضرورة الاهتمام بالأمر

---

(1) من حديث للإمام بتاريخ 16/ 11/ 1357ش الموافق شباط 1979م.

(2) من لقاء الإمام بتاريخ 2/ 6/ 1362ش الموافق لخريف 1983م.

بالمعروف والنهي عن المنكر ومعارضة الظالمين ومواجهتهم، بيدَ أنه عاد ليأخذ على المنهج الدراسي الحوزوي المألوف، هذه الملاحظة: «لقد حصرنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في دائرة ضيقة، كما قيدنا هذه الممارسة في نطاق الأمور التي يعود ضررها على الأفراد الذين يقترفون هذه المنكرات أو يتركون تلك الواجبات، فالمنكرات التي يُنهى عنها ـ في هذا النهج ـ هي الموسيقى التي تذاع في سيارات نقل الركاب، وما يرتكب من منكرات في بعض المقاهي، أو ما يقوم به شخص من التجاهر بالإفطار في السوق؛ فهذه منكرات يجب النهي عنها، ولا شأن لنا بالمنكرات الجسيمة! في الواقع يجب نهي أولئك الذين يضرون بحيثية الإسلام، ويهضمون حقوق الضعفاء وما شابه ذلك»[1].

وبعدُ فالدرس وسيلة لخدمة الإسلام، وليس هدفاً بذاته يستحقّ أن يقضي فيه الإنسان عمره، ثُمّ لا يعطي للمجتمع شيئاً. بتعبير الإمام: «الفقه والدرس والبحث تُراد من أجل الحفاظ على الإسلام. وفي اليوم الذي يحتاج فيه الإسلام أن ينزل الفقهاء إلى الميدان، يجب عليهم أن ينزلوا. وفي الوقت الذي يحتاج فيه الإسلام أن تعطّل الحوزات وينصرف العلماء لشأن ما، يجب أن يعطّل الدرس من أجل الحفاظ على بيضة الإسلام»[2]. يمكن القول بشكل عام إنّ الإمام الخميني أراد أن يعيد للحوزة قاعدتها الاجتماعية من أوسع الأبواب وعبر عملية تغييرية شاملة، تنطلق فيها القوى جميعاً، تمثلت بحركة الحوزة نحو الحكومة وتشكيلها للدولة. فتأسيس الدولة هو مفتاح عظيم لحلّ الكثير من المشكلات على

---

(1) روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص163.

(2) **صحيفة النور**، مصدر سابق، ج 5، ص146.

صعيد تطوير مواصفات الفقيه، وتغيير اهتمامات الحوزة، ومواجهة الجمود والانغلاق والتحجّر، وأخذ وقائع الحياة بنظر الاعتبار، وفتح أبواب المستقبل أمام العقل الفقهي، والقضاء عملياً على نزعة فصل الدين عن السياسة التي استوطنت الكيان الحوزوي وأنست بها النفوس واشتدّت عليها أمداً طويلاً، وكذلك مواجهة تلك الاتجاهات التي تتراءى بالقداسة فتقصر الدين على حدود رؤيتها وفهمها، وأحياناً تقصره على حد سلوكها.

ما يبدو من متابعة فكر الخميني أنه يولي عناية أكبر للحوزة؛ لأن هذه المؤسسة إذا تحركت تحلّ الكثير من المشكلات، بيدَ أنه لم يهمل الجامعة والفئات المتعلمة والمثقفة.

في ضوء الحديث المستمر عن فريضة الأمــر بالمعــروف والنهي عن المنكر

قضايا التغيير الاجتماعي . . مشكلات وآفاق

التفقيه في عصر التطبيق

يُعرف الفقه في مفهومه المدرسي البسيط، بأنه تحديد للموقف العملي تجاه الشريعة بحيث يكون سلوك الإنسان الفردي والاجتماعي تبعاً لموقف الشريعة. بناء على ذلك تكون حركة تفقيه الواقع تحديداً مستمرّاً لمواقف الشريعة من الحياة.

من الواضح أن العملية تتفاوت تبعاً لارتباط الإنسان المسلم بالشريعة، حيث يصل الارتباط إلى أقصاه حين يُتاح للإسلام، كما هو شأنه الآن أن يمسك بزمام الواقع من خلال قيام الدولة الإسلامية، وتكون بالتالي ثمّة حاجة مستمرّة وملحّة لتفقيه كلّ شيء في مدار حركة الفرد والمجتمع، وعلاقة الأمّة بالحاكم، والدولة بما سواها، وما يكتنف قضايا التغيير السياسي والاجتماعي والثقافي، وما يترافق مع عملية بناء الحياة الاجتماعية في أبعادها الثقافية والاقتصادية وفق مواقف الإسلام وتشريعاته.

إن هذا التجدّد المستمر في وقائع الحياة يفرض حركة فقهية توازيه

في الانفتاح الأفقي على المستحدثات، وفي التوغّل عمودياً لصياغة النظريات الأساس، التي تمثّل وجهة نظر الإسلام ومواقفه.

من الواضح أن قيام الدولة الإسلامية يوفّر زخماً شديداً في توالد الوقائع المستحدثة، بحيث لا يمكن المقارنة بين حركة التفقيه قبل وجود الدولة، حيث كانت الوقائع تّتسم بالرتابة والركون مما كان يعطي الممارسة الفقهية ومن ورائها الفقه المنتج (بفتح التاء) لوناً يكاد يكون تكرارياً ثابتاً؛ وبين حركة التفقيه بعد قيام الدولة التي تفرض كسر حاجز الرتابة والتكرار، بل وتملي الحاجة إلى فقه متحرّك نافذ أفقياً وعمودياً، بحيث يواكب سيل المستحدثات، آخذاً الزمان والمكان بنظر الاعتبار. على هذا الأساس بالذات، أطلق الإمام الخميني صيحته المحذّرة أكثر من مرّة، بعدم كفاية الاجتهاد المتوارث في الحوزات العلمية وما ينتج عنه من فقه، في سدّ حاجات المجتمع في عصر الدولة الإسلامية، فكان أن قال: «وما لم يكن لعلماء الإسلام حضورهم الفاعل في جميع القضايا والمشاكل، فلن يستطيعوا إدراك حقيقة عدم كفاية الاجتهاد الاصطلاحي». وكذا قوله في جوابه للشيخ محمد علي الأنصاري، أحد أعضاء مكتبه: «وهنا، فإنّ الاجتهاد في الاصطلاح الحوزوي وحده لا يكفي».

في السياق ذاته جاءت دعوات الخميني الراحل المستمرّة لتجديد شروط الاجتهاد ومواصفات المجتهد، بما ينتهي إلى إيجاد حركة اجتهادية وظهور مجتهدين يتجاوزون تخوم الواقع المعاشي لتجربة التطبيق بعد إشباع حاجاتها للتفقيه؛ ليساهموا في إيجاد حلول لمشكلات المستقبل مما يحيط بتجربة الدولة الإسلامية، ويكتنف البشرية في واقع التحوّلات العالمية الجديدة، خاصة بعد الانهيار السياسي للتجربة

الشيوعية، وانفتاح الآفاق لإمكانية حضور الإسلام على نحو أكثر فاعلية في القضايا العالمية.

المفكر الإسلامي الكبير السيد محمد باقر الصدر، دعا هو الآخر حركة الفقه إلى أن تكون على مستوى المهام الجديدة بعد قيام الدولة الإسلامية، داعياً إلى ضرورة نهوض اتجاه موضوعي ينطلق من الواقع مستقرئاً حاجاته ومحيطاً بها لينتهي إلى الشريعة، وهو يحدّد مواقعها من الواقع. حيث كان هذا ديدن الفقهاء إذ كانت «وقائع الحياة تكاد تنعكس عليهم» باستمرار «ثمّ يأخذون هذا الواقع ويأتون إلى مصادر الشريعة ليستنبطوا الحكم من مصادر الشريعة. هذا اتجاه موضوعي لأنه يبدأ بالواقع وينتهي إلى الشريعة، في مقام التعرّف على حكم هذا الواقع»[1].

بيد أن الجديد الذي ترامى أمامنا لحظة انتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية، هو أن: «وقائع الحياة (أخذت) تتحدّد وتتكاثر باستمرار، وتتولد ميادين جديدة من وقائع الحياة» وبذلك افترق واقعنا الحاضر عن «ذلك الواقع الساكن المحدود الذي كان يعيشه الشيخ الطوسي، أو الذي كان يعيشه المحقّق الحلي» كما ينصّ الفقيه السيد الصدر.

التغير الاجتماعي

لنضرب مثالاً تطبيقياً للملاحظة الآنفة من واقع قضية التغيير الاجتماعي في مجتمع الدولة الإسلامية. فلا ريب أن الناظر المتابع لشؤون الجمهورية الإسلامية الداخلية، يسهل عليه أن يلاحظ تلك الكثافة الشديدة في التركيز على قضية التغيير الاجتماعي في الداخل.

---

(1) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، مصدر سابق، ص 30.

إذا كنّا نسلّم أن مقتضى المعالجة الدقيقة للموضوع يستلزم تحديد المصطلحات وبيان حيّز عملها، فإنّا نعترف بدءاً أن «التغيير الاجتماعي» كمصطلح، يملك دلالات واسعة، بحيث يختلف معناه بين التحديد الأكاديمي في العلوم الاجتماعية، وبين معناه السائد في لغة التداول الثقافي العرفي.

في العلوم الاجتماعية والأطر الأكاديمية عامّة، ثمّة كلام في حدود التغيير الذي يمتدّ للسياسة والاقتصاد والثقافة، لكي يكون التغيير فاعلاً اجتماعياً، وإلّا فمن غير الميسور، بل ولا الممكن، أن تنطلق عملية التغيير الاجتماعي في أبعادها الشاملة، ما لم تكن جزءاً من تغيير أعمّ يشمل البُنى المتحكّمة برمّتها.

وفي معناه ثمّة تصنيف يوزّع التغيير إلى مرتبتين؛ حيث يتمّ في المرتبة الأولى إعادة المجتمع إلى حدود المنظومة القيمية التي يؤمن بها. وهذه عملية محدودة قد ينجزها تحوّل انقلابي جذري، كما حصل بالنسبة للمجتمع الإيراني غداة انتصار الثورة الإسلامية. وقد تمارس من قبل نظام سياسي، أو جهة معارضة.

بينما المرتبة الثانية في التغيير تعكس جهداً متواصلاً لا ينقطع. ففي هذه المرتبة لا يفترض أن المجتمع انقلب تماماً على منظومته القيمية أو انسلخ منها بالكامل، وإنما لا زالت المنظومة سارية المفعول وهي الإطار المرجعي الذي يعترف به الجميع، لكن غاية ما هناك أن المعوّقات وعوامل الإفساد لا تجمّد نفسها مطلقاً في الممارسة الإنسانية على المستوى الاجتماعي؛ وعوامل الإفساد هذه، هي في حقيقتها إبعاد للمجتمع عن واحدة أو أكثر من المفردات القيمية، وهنا تأتي مهمّة

التغيير، التي تمارس وظيفة مواجهة عوامل الإفساد وملاحقتها وإعادة المجتمع إلى مساره المنسجم مع قيمه.

وإذا كان يمكن ـ كما أشرنا ـ أن نتصوّر بداية ما ونهاية معينة لرتبة التغيير الأولى، فإنّ الرتبة الثانية يجوز أن نحدّد لها بداية، لكن لا يمكن أن نتصوّر لها نهاية أبداً.

هذا عن مفهوم التغيير ورتبَتَيْه، أما عن كيفيته، فثمّة كلام للأطر الأكاديمية، ينصبّ تارّة على الكيفية النظرية، ويعالج تارة أخرى الكيفية العملية (مسألة الآليات وأدوات التنفيذ).

في ما يتعلّق بالكيفية النظرية ثَمّ تصميم تصوري أفرزته الأطر الأكاديمية منذ زمن بعيد، ويبدو أنه لا يزال يؤلف القوام النظري السائد حتى الآن. خلاصة هذا التصميم تقوم على فكرة وجود منظومة قيم في كلّ مجتمع، تشكّل الإطار المرجعي الحاكم فيه، والمطلوب دائماً كهدف للتغيير الاجتماعي، أن يتّسق المجتمع وينتظم سلوك أفراده في نطاق تلك القيم. هذه حالة، وثَمَّ حالة ثانية تفترض عدم كفاية القيم السائدة في المجتمع لكي ينهض بمهامه الحياتية، إمّا لكون هذه القيم قد استُنفدت ولم تعد تواكب الزمن، أو لأنها تحوّلت إلى معوّقات للتقدّم الاجتماعي. في مثل هذه الحالة تتناول عملية التغيير إنهاء المنظومة القيمية التي لم تعد صالحة لتضع مكانها منظومة جديدة.

في كلّ الأحوال، نرى أن مدار التغيير في هذا التصميم النظري يلتفّ حول القيم، ومن ثمّ فإنّ الكيفية تستمدّ شكلها ومضمونها من خلال ذلك أيضاً. إذ إما أن يتحرّك التغيير الاجتماعي، وهو يهدف إلى إعادة الحضور الفاعل للقيم، فيتغير تبعاً لذلك السلوك الاجتماعي، أو

تدخل بعض الإضافات على القيم تستتبع تعديلاً في السلوك الاجتماعي، أو يُصار إلى استبدال المنظومة القيمية كاملاً، ما يؤدى إلى ولادة منحى جديد في السلوك الاجتماعي.

هذه هي أبرز المعطيات الأكاديمية عرضناها بإيجاز شديد، نرجو أن لا يكون مُخلّاً. والآن ماذا لدى الإسلاميين، وما هو موقفهم، ليس النظري وحده، إنما العملي أيضاً، خصوصاً وهم يعيشون مشكلة التغيير الاجتماعي في مجتمع الدولة الإسلامية بكامل أبعاده وتعقيداته؟

موقف الإسلاميين

هذا المقال يختصّ بمتابعة قضية التغيير الاجتماعي وما يكتنفها من مشكلات وعقبات في مجتمع الجمهورية الإسلامية. وحين يكون الأمر كذلك، فإنّنا مع المعطيات التي بين أيدينا نستطيع بسهولة أن نصفها بالتداخل وربما التعقيد وأحياناً الغموض. والسبب أن المشكلة هنا عملية وليست نظرية. فلو كانت محض نظرية لسهل على المنظّر الإسلامي فقيهاً كان أو مفكراً أو فقيهاً مفكراً أن يستخلص إجابة تعكس صياغة نظرية معينة ونستريح، دون أن نتجشّم عناء امتحان هذه النظرية في الواقع العملي ومعرفة قدرتها على الصمود من خلال التطبيق.

لكن زمن التجريد النظري قد ولّى في إيران، وعادت كلّ فكرة أو تصميم نظري خاضعةً لامتحان الواقع القاسي.

من خلال هذا السجال بين الفكر والواقع ـ ولا نعني أن الواقع هو مقياس الصحة في الفكر ـ تولدت خصوبة نظرية، انعكست في واحدة من صفاتها بالطرح المتواصل للأفكار، والتصحيح المستمر للتصاميم

النظرية. كذلك هي الحال بالنسبة لما قيل ولا زال يُقال بالنسبة للتغيير الاجتماعي في الداخل.

والموقف الإسلامي عملياً يمكن أن نؤشّر عليه من خلال النقاط التالية:

أولاً: ليس ثمّة من أغلق الباب نهائياً بوجه معطيات البحث الأكاديمي، بل على العكس لا زالت الساحة الداخلية تشكّل ـ على مستوى وسائل الإعلام والمجلات الدراسية ـ ملتقى لتلاقح المعطيات الأكاديمية مع وجهات النظر الأخرى.

ثانياً: لا نستطيع أن نعود إلى كتابة بعينها، أو إلى مصدر واحد ونزعم أنه يمثّل الموقف الإسلامي في معنى التغيير الاجتماعي ومفهومه وكيفيته، وقبل ذلك وبعده قاعدته الفقهية وضوابطه الشرعية.

ثالثاً: ثَمّ استدارة مشهودة حصلت في السنوات الخمس الأخيرة ولا زالت متواصلة، نحو فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لكي تكون القاعدة والأساس التشريعي لعملية التغيير والإطار العام الذي يعبّر عن مفرداتها واتجاهاتها.

إنّ ما نستطيع تأكيده برضا واطمئنان، أنّ أسمى الفرائض استقطبت كقاعدة وإطار جلّ الجهود النظرية والعملية في قضية التغيير الاجتماعي، دون أن يعني ذلك أيضاً أن الأمر حُسم دون مشكلات، سواء على مستوى التفكير الفقهي أو على المستوى الفني كما سنرى.

إعادة طرح القضية

نعيد الآن صياغة القضية في ضوء فريضة الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، من خلال كون الفريضة هي القاعدة والإطار التشريعي للتغيير الاجتماعي. وحينئذ فإنّ أول ما نحتاج التركيز عليه أن للتغيير معنى شاملاً لا مجال لتجزئته في العمل، خاصة في نطاق تجربة إسلامية قائمة كالتجربة الإسلامية في إيران.

معنى شمولية التغير، أنه ينصرف إلى كافة الأبعاد الحياتية بدءاً بالسياسة والاقتصاد، وانتهاءً بالثقافة والفكر والإعلام والفن والسلوك الاجتماعي.

لكن مع ذلك فإنّ هذا المفهوم الشامل لا يعنينا في جميع أبعاده، إذ يصعب على مقال محدود أن يفي بكلّ الموضوع. لذلك فما نؤكّد أهميته هو الجانب الاجتماعي، ونعني به تحديد السلوك الاجتماعي الذي يعكس المظهر العام لمجتمع الدولة الإسلامية، شرط أن نتذكّر مرة أخرى أنّ مثل هذه التجزئة مستحيلة في الواقع، إنما تمّت هنا لأغراض فنية منهجية.

الحقيقة الثانية التي نحتاج أن نستحضرها في معرض إعادة صياغة القضية، أنّ هذا النوع من التغيير الذي انصبّ التأكيد عليه بكثافة خلال السنوات الأخيرة، يحتاج هو الآخر إلى نظرية تأسيسية، وإلى أحكام تشبع جوانب المسألة وتتبنى تفقيه مسارها، وما يمكن أن ينبثق على خطّه من مفردات وأسئلة واستفهامات في الظواهر العامة لمجتمع الدولة، هذا النوع من التغيير هي مهمة تناط بالدرجة الأولى بأفراد المجتمع أنفسهم وبمؤسساته غير الرسمية.

بمعنى آخر: إنّ من مقومات مجتمع الدولة الإسلامية اضطلاع أفراده بممارسة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإنّ مدى الالتزام

بهذه الفريضة وممارستها يعكس في الحقيقة مدى فاعلية المجتمع نفسه، وقدر إسلاميته، فكلّما تعزّزت الروح الإسلامية وترسّخت انشدّ الأفراد أكثر نحو ممارسة الفريضة، حتى لنستطيع أن نقول باطمئنان كامل: إنّ الفريضة تمثّل شاخصاً تقاس على دلالاته وخطوطه البيانية قيمة الالتزام الإسلامي ومدى إسلامية المجتمع نفسه، وغير ذلك من الدلالات الأخرى.

لكن سنرى أن المجتمع بما هو كيان قائم بنفسه، لا يستطيع ممارسة كلّ مراتب الفريضة، وبأي شكل شاء. إنما هناك مراتب تختصّ أصلاً بالوالي الشرعي (الدولة) أو بمن يفوّضه، وأن هناك سقفاً للكيفية يناط هو الآخر بالدولة، إلّا أن تسمح هي بممارسته. آخر ما نحتاج تأكيده حين نختار فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، منطلقاً وأساساً صلباً لنظرية التغيير الاجتماعي، بحيث تكون أحكام الفريضة التفصيلية هي إطار الممارسة الاجتماعية؛ هو أنّ هذا الاختيار يصطدم بمجموعة من المشكلات يمكن أنْ تنتهي إلى التصنيف التالي:

1 ـ مشكلات على مستوى التفكير الفقهي.

2 ـ مشكلات على مستوى الوعي الإسلامي.

3 ـ مشكلات فنية معظمها ذات طابع تنفيذي إجرائي.

كمثال على مشكلات الصنف الأول يمكن أن نتساءل عن طبيعة الفقه الموروث في المسألة، وفقه الرسائل العملية خاصّة، وفيما إذا كان يفي بحاجة كبيرة معقّدة على مستوى إنزال الفريضة إلى الواقع، الذي يجعلها القاعدة والمحور للتغيير الاجتماعي؟

ثُمّ هل عبّأت الذهنية الفقهية جهازها الاجتهادي وقدراتها الاستنباطية الضخمة، في توفير الأحكام التفصيلية، التي تشبع مهمّة على هذا المستوى وتوفّر الإجابات على حاجات الممارسة ومستلزماتها؟

أما المشكلات على المستوى الثاني: فهل اكتشف المثقّف المسلم المهموم بالتغيير الداخلي، وكذلك المبلغ والداعية، قيمة أسمى الفرائض ومكانتها في حلّ معضلات التغيير الداخلي؟

إنّ ما نحتاج إليه على صعيد هذه النقطة بالذات، أن تنتبه الذهنية العامّة للداعية والمبلغ والمثقّف إلى أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تُعدّ أصلب قاعدة يمكن أن تفي بالمتطلبات النظرية والعملية للتغيير، دون تصادم مع القيم الاجتماعية السائدة.

فحين نمارس التغيير على أساس تصوّرات وتصاميم نظرية أخرى مستمدة من الأطر الأكاديمية أو من تجارب أخرى، قد نصطدم في تفعيل هذه التصوّرات مع الذهنية الاجتماعية التي تأنس أكثر بكلّ ما هو مستمد من دينها ومنظومتها القيمية.

أما على صعيد الصنف الثالث، فثمّة مشكلات ترتبط بكيفية تثقيف المجتمع على الفريضة، حتى ينمو الاهتمام بها وتكتسب فاعليتها بالممارسة من خلال حضور طبيعي غير متكلّف أو مفروض.

التغيير الداخلي في مجتمع الدولة الإسلامية

إشارات في العلاقة بين أسمى الفرائض والواقع الاجتماعي

أشرنا في المقال السابق إلى أن قضية التغيير الداخلي في مجتمع الدولة الإسلامية، ترتبط بإحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نطاق اجتماعي واسع، من خلال اعتمادها أساساً صلباً للتغيير الاجتماعي وإطاراً تشريعياً تأسيساً لممارسة هذه المهمة.

ما يدفعنا للربط أكثر بين أسمى الفرائض وبين التغيير الاجتماعي المنشود، هو الانعطافة الشديدة التي شهدتها السنوات الأخيرة من عمر التجربة الإسلامية الحاضرة في تأكيد هذا الربط، من خلال كافّة مستويات خطّ السلطة؛ وأيضاً تلك المواقع الدينية والعلمية والتغييرية التي تجد نفسها مهمومة بالاضطلاع بمسؤولية التغيير وأداء رسالتها في الحياة من خلال ذلك.

بيدَ أنّ المشكلة التي تواجهنا، أنّ هذا الطرح يصطدم بمجموعة من العقبات يمكن تصنيفها، كما يلي:

أولاً: مشكلات على مستوى التفكير الفقهي.

ثانياً: مشكلات على مستوى الوعي الإسلامي.

ثالثاً: مشكلات فنيّة معظمها ذات طابع تنفيذي إجرائي.

عند هذه النقطة تحديداً توقّف المقال السابق، وما نطمع إليه في هذا المقال أن نواصل الحديث من خلال متابعة وتحليل هذه المشكلات، مع تلمّس بعض الحلول التي انتهى إليها تفكير الإسلاميين على هذا الصعيد.

الوعي العام

قد يصعب أحياناً إلفات النظر إلى بعض المشكلات أو صياغتها على نحو معيّن لوضوح هذه المشكلات، بل لشدّة وضوحها وكثافة حضورها، ويبدو أن القضية التي نعالجها هي من هذا الصنف. فعلى قدر ما ينبغي أن تكون فيه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي المنطلق والإطار البديهي الذي يحتضن التغيير الاجتماعي في الداخل، نجد أن الجدل وتشعّب محاور النقاش ابتعد بالوعي الإسلامي عن الفريضة، حتى أصبحت مهمّة إعادتها كمرتكز للتغيير تعبّر عن عقبة أمام هذا الوعي.

لقد تعدّدت وجهات النظر التي تعالج قضية التغيير وتنوّعت، فيما كان يمكن حسم الموضوع من الجذور بإحالة القضية كاملة إلى فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ما يحتاجه الوعي الإسلامي هنا، أو لنعبّر بدقّة أكثر ونقول: ما نحتاجه في إحياء ممارسة الفريضة وإنزالها إلى الواقع الاجتماعي، كمنطلق شرعي صلب للتغيير وكإطار متين لهذه الممارسة، هو أن تتوفّر

خطوط الوعي الإسلامي المعنية بالتغيير على وعي مباشر وواضح، يدرك موقع أسمى الفرائض ومكانتها في التغيير الداخلي.

معنى ذلك، أن علينا بالقدر الذي يرتبط بمنطلق التغيير وقاعدته وإطاره، أن نكفّ عن البحث هنا وهناك، وأن نمتنع عن إطالة الحديث دون جدوى، وأن ننصرف مقابل ذلك إلى الفريضة مباشرة، بحيث يضحي من بديهيات الوعي الإسلامي أن لا طريق إلى التغيير الاجتماعي في الداخل، إلّا على أساس إحياء ممارسة الفريضة وإنزالها على نحو واسع يستوعب جميع حيثيات الواقع الاجتماعي.

الخطوة الأولى هي إذاً أن ينتبه الوعي الإسلامي إلى مكانة الفريضة في التغيير الاجتماعي المنشود، وأن يضحي التفكير بهذا الربط ـ كما هو في الأصل ـ أمراً بديهياً بحيث يعدّ أيّ تجميد للفريضة بمثابة تعطيل متعمّد في انطلاقة التغيير المنشود.

من البديهي أن يتحقّق هذا الوعي وإن كان ضرورياً لازماً، إلّا أنه لا يغني وحده عن اللوازم الأخرى في التغيير، ولا يعني أبداً تحقّق التغيير في أرض الواقع، إذ للمشكلات الأخرى حيزها، كما إنّ للّوازم الباقية مكانها ودورها.

القاعدة والإطار

يستطيع الوعي الإسلامي أن يتعامل بسهولة ويسر مع كون أسمى الفرائض هي أصلب أساس ينطلق على أساسه التغيير الاجتماعي، مضافاً لكونها الإطار الذي يضمن شرعية التغيير ويغنيه بما يحتاج إليه من أحكام شرعية تفصيلية. مردّ هذه السهولة تعود إلى تلك الأحاديث، التي تثير

في النفس الفزعَ الكبير مما نحن الآن فيه من تقصير، بل ربما وتغييب للفريضة.

هناك إذاً وفرة من النصوص التأسيسية التي تشير إلى صلابة هذه القاعدة، وتعكس في الوقت نفسه محورية الفريضة في التغيير، وأنها الأصل الذي تُقام به الفرائض الأخرى. ففي الحديث الشريف: «وما أعمال البر كلّها والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا كنفثة في بحر لجي».

في حديث آخر يملك دلالات أغنى على المقصود، نقرأ: «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء، ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، وتأمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتردّ المظالم، وتعمّر الأرض، وينتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر». إنّ الفريضة التي تُقام بها الفرائض وتعمّر بها الأرض ويستقيم بها الأمر، حريٌّ أن تكون القاعدة الأصلب في منطلق التغيير الاجتماعي.

إلى هذه المعاني الخطيرة تشير التأكيدات المكثّفة التي شهدناها ولا نزال، خلال السنوات الخمس الماضية في إيران. «فحياة المجتمع منوطة بوجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقوام المجتمع الإسلامي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما أشار لذلك آية الله السيد الخامنئي في واحدة من أهمّ بياناته للأمة (28/ محرم/ 1413/ هـ) عن أسمى الفرائض. وحدود الفريضة في مسار هذا الوعي «لا يجوز حصرها في دوائر ضيّقة» سواء على صعيد الممارسة الاجتماعية، أو على صعيد أدوات الممارسة التي تحصرها بعض الآراء الفقهية على فئة دون أخرى، وفق فهم يذهب إلى أن الفريضة واجبة على الكفاية، بل طبق النهوض

بهذه الفريضة العظيمة «يتقوّم كلّ شيء» حسب تعبير السيد الخامنئي، الذي يزيد مضيفاً: «قوام الحكومة الإسلامية (أيضاً) وبقاء حاكمية الأخيار مرهونان بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

هذا مؤشر واحد على الوعي الذي نعنيه، في ضرورة أن تستفيق الذهنية الإسلامية، على أن لا خيار أمامها في التغيير الاجتماعي، إلّا بإحياء أسمى الفرائض وتفعيلها في جميع حيثيات الواقع، انطلاقاً من نظرة تضعها في المركز، كما أراد لها الإسلام أن تكون: الفريضة التي تُقام بها الفرائض.

التفكير الفقهي

حين يتحقّق الوعي بموقع الفريضة ومكانتها، فإنّ من جملة ما يحول دون إنزالها إلى الواقع وممارستها على نطاق اجتماعي واسع، هو الفقه القائم الذي يعكس نفسه أساساً أمام المكلفين في فقه الرسائل العملية للفقهاء.

فإذا عاد المكلّف إلى الرأي الفقهي الذي يعكسه الفقهاء والمجتهدون في الرسائل الفقهية، يجد إجماعهم على شرائط معينة لوجوب الفريضة. أهمّ ما في هذه الشروط التي تقترب بدورها من صيغة الإجماع في رسائل الفقهاء، هو «أن يجوّز ويحتمل تأثير الأمر أو النهي، فلو علم أو اطمأن بعدمه فلا يجب». كذلك شرطهم الآخر في عدم ترتب الضرّر على ممارسة أسمى الفرائض وأشرفها، وأن «لا يكون في إنكاره ـ أي المكلّف ـ مفسدة»، فلو علم الإنسان أو ظنّ، وبتعبير بعض الفقهاء: لو احتمل توجّه الضرر النفسي أو العرضي (نسبة إلى الناموس والعرض) أو المالي المعتدّ به، فلا تجب ممارسة الإنكار وتسقط

الفريضة عن حيّز التطبيق. في الاتجاه نفسه ذهب بعضهم في عدم وجوب الفريضة وجواز تجميدها إلى الضرر المترتب على سائر المؤمنين، فليس الضرر الذي يلحق الممارس للفريضة كافياً لإسقاط وجوبها عنه وحسب، إنما أيضاً الضرر الذي يلحق بسائر المؤمنين، سواء على درجة العلم كان التقدير قائماً أو على الظنّ أو على الاحتمال المعتدّ به عند العقلاء.

إنّ هذين الشرطين من بين الشروط الأربعة أو الخمسة التي نقرأها في الرسائل الفقهية، هي أقرب ما تكون إلى صيغة الإجماع بين الفقهاء. ومن المعلوم أن شروطاً مثل هذه لو أراد الإنسان أن يعمل بها في إطار حركة المجتمع، لكانت النتيجة تميل إلى درجة الصفر دائماً، وإليكم توضيح الأمر: من يريد أن يمارس الفريضة في نطاق المجتمع وما فيه من تنوّع في الأذواق والاتجاهات والمواقف والأفكار، يحتمل على الأغلب عدم التأثير خصوصاً في المرّات الأولى، حيث لم يعتد المجتمع على أعراف الفريضة. ويواجه من الناحية الثانية أضراراً محتملة على مستوى الحرج النفسي والأضرار الشخصية؛ فهل يا تُرى يجمد نفسه عن العمل بأسمى الفرائض، ويسكت بحجة ارتفاع التكليف عنه وفق الشروط التي تتحدّث عنها الرسائل، أم أن المسألة تكتسب عنواناً فقهياً جديداً بحاجة إلى البحث والمدارسة والتنقيح؟

لسنا معنيين ولا مؤهلين من الوجهة التخصّصية أن نجيب على مثل هذا السؤال، الذي يقع على كاهل الفقهاء. فالفقه هو الذي يحدّد التكليف، بيدَ أن ما نعرفه يقيناً أن الموضوع شهد اختلافاً كبيراً وتنوعاً هائلاً في الأوضاع الزمانية، فهل يستتبع هذا التغيير حكماً جديداً يقوم على إعادة النظر بالشروط السابقة، بحيث تولد على أنقاضها شروط

جديدة لا تكتسي بمثل هذا التصلّب في شرطَي إحراز التأثير وعدم احتراز الضرر الذين ينتهيان إلى تجميد الفريضة، وتبعاً لذلك تصفير عملية التغيير الاجتماعي التي اتفقنا أنها تستند ـ في هذا الجانب ـ على أسمى الفرائض وأشرفها؟

أو قد يُقال إنّ هذه الشروط التي استُنبطت، والتي تحدّد تكليف الإنسان الفرد في ظلّ مجتمع إسلامي، وحاكمية سياسية لغير الإسلام؛ تبقى على حالها ويُستنبط إلى جوارها شروط أخر توجّه مسار الممارسة في نطاق نظرة اجتماعية، وفي ظلّ مجتمع ينقاد إلى حاكمية الإسلام السياسية، كما تعبّر عنها الدولة الإسلامية في المجتمع الإيراني.

في الرسالة أم في الموروث؟

نرجو أن لا نكون قد أعطينا تصوراً ساذجاً مسطحاً لهذا الجانب من المشكلة، فليست المشكلة في جوهرها في الرسائل الفقهية العملية نفسها، بقدر ما هي في الموروث الفقهي، وطبيعة نظرة الفقيه، في بعض مكوّنات التفكير الفقهي. وإنما أشرنا إليها من خلال الرسائل الفقهية؛ لأن هذه الرسائل تختزل هذا البُعد من المشكلة وتعبّر عنه أفضل تعبير.

والرسائل الفقهية العملية وإنْ شهدت بعض التطوير والتجديد، كان من أكملها وأكثرها نضجاً ما قام به الفقيه الشهيد السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م) في «الفتاوى الواضحة»، إلّا أن ما يعنينا ليس التطوير الفني، فهذه قضية شكلية، وإنْ كان تطوير الرسائل يبقى موضوعاً فنياً إجرائياً يملك ضروراته وبواعثه المستقلة؛ إنما المطلوب التوغل أكثر لمعالجة الإشكال في جذوره الكامنة في طبيعة النظرة إلى الاجتهاد، وفي دور الفقه ومواصفات المجتهد.

فالإشكال الذي أشرنا إليه في الشروط المحدّدة لممارسة الفريضة، لا يكمن في لغة الطرح وأسلوب العرض، فهذه المشكلة من السهل تجاوزها، إنما مكمن الإشكال في طبيعة النظرة التي يصدر منها الفقيه، هذه النظرة التي كان يمكن تبرير معظم مكونتها قبل عصر التطبيق، أما بعد قيام الدولة الإسلامية فلا.

إذا أردنا أن نطرح فهماً موضوعياً لطبيعة المكوّنات التي أنتجت فقه الرسائل قبل التطبيق، فيمكن أن نركّز على النقاط التالية:

أولاً: كان الفقيه مهموماً بملاحظة الإنسان الفرد وتحديد تكليفه في إطار مجال محدود، يشمل مجموعة من العبادات وعدداً أقلّ من أحكام المعاملات.

ثانياً: كان الفقيه يستنبط الحكم وفي ذهنه الإنسان الفرد، الذي يعيش في ظلّ مجتمع إسلامي تغيب عنه حاكمية الإسلام والدولة الإسلامية الشرعية.

ثالثاً: كان الذهن الفقهي يتحرّك في الاستنباط وهو يهمل على الأغلب المحتوى الاجتماعي للأحكام، سواء تعلق الأمر بالعبادات أو المعاملات. ففي قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يلاحظ ذلك الحيّز الضيق الذي يمكن أن يضطلع المكلّف به، وهو يعيش مجتمعاً تهيمن عليه حاكمية سياسية غير إسلامية، تفرض على الأغلب ثقافتها ونمطاً معيناً من السلوك على المجتمع. وبذلك كانت الفريضة تكتسب صيغة شكلية هامشية ذات طابع فردي، لا تقع في مفرداتها على الأغلب سوى الدعوة إلى ضبط الحجاب الشرعي، أو الحثّ على الصلاة والدعوة إلى الصوم وهكذا. هذه المسائل وإنْ كان تركها والتهاون بها

من المنكرات، إلّا أن النظرة إليها كانت على أساس أنها تكاليف تتعلّق بالفرد، ولا دخل لها في بناء المجتمع والتعبير عن هويته الدينية، حيث كانت هذه المسائل قد أصبحت من مهام السلطة السياسية التي تقوم في الأغلب على مشروع فكري وقيمي، إنْ لم يكن مناهضاً للإسلام فهو لا يكترث به.

المطلوب الآن، أن يدخل البُعد الاجتماعي للفرائض في ذهن الفقيه، وكذلك أن يتوفّر على وعي سياسي وثقافي يؤهله لإدراك مغزى مشروع السلطات المحلية، وكذلك علاقات التبعية التي تأسر عالمنا الإسلامي للغرب.

أما الآن وفي عصر التطبيق فقد انقلبت الصورة تماماً واختلف كلّ شيء، أو اختلفت الكثير من الأشياء، فلم تعد:

أولاً: النظرة الفردية كافية وحدها، إنما المطلوب في ممارسة الفرائض وفي طليعتها أسمى الفرائض، هو النظر إلى المجتمع برمّته.

ثانياً: أضحى من المستحيل عملياً إسقاط المنظور الاجتماعي، ومجمل المعطيات التي ينطوي عليها الحكم الشرعي في حيز التطبيق الاجتماعي، وإذا أصبح من المعتاد أن نتحدّث عن معطيات اجتماعية وسياسية للصوم والصلاة والدعاء والحج، فذلك أولى وأهم للفريضة التي تُقام بها هذه الفرائض.

ثالثاً: أن يعيش المجتمع في ظلال حاكمية دولة إسلامية، فذلك يعنى دخول الكثير من التغييرات على الأحكام وشروطها، نظراً للتغير الهائل في الموضوع. ففرق بين أن ينظر لشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى إنسان يجهد نفسه في ممارستها بخوف أو بحرج ومشقّة

وصعوبة، كما يحصل في ظلّ الحاكمية غير الإسلامية، وبين أن يُنظر إليها في نطاق مجتمع كامل وفي ظلّ دولة لا معنى لإسلاميتها أصلاً إنْ لم تدعُ إلى إحياء الفريضة، ولم تسعَ لإنزالها إلى الواقع وحماية من يقوم بها.

خلاصة ما ننتهي إليه على صعيد هذه النقطة، أنّ الشروط التي نقرأها في الرسائل الفقهية العملية تقود في الأغلب إلى تجميد العمل لأسمى الفرائض، أو هي على أحسن الأحوال لا يمكن أن تنتهي إلى أن يولد تيار تغييري في المجتمع، على مستوى يتناسب مع إسلامية المجتمع وإسلامية الدولة. وإذا أضفنا لذلك السعي الدؤوب الذي تشهده مؤسسات الدولة والمراكز الاجتماعية الفعلية، فإنّ المشكلة ستتسم بتعقيد أكبر.

هذا الجانب لا يعبّر وحده عن المشكلة في حقلها الفقهي، إنما هناك جوانب كثيرة أخرى. منها مثلاً: ما يتعلّق بممارسة مراتب الفريضة، فحين ينطلق المجتمع مع الفريضة، هل يجوز له أن يمارس مرتبتها الثالثة التي تقضي أحياناً بوقوع الجروح وحتى القتل؟ من الطبيعي أن هذا الحدّ يقع على عاتق الدولة أو من تكلفه تحديداً، لكن كيف، وما هي الحدود الفاصلة بين حقّ المجتمع وحقّ الدولة؟

المشكلات الفنية

آخر ما نودّ الإشارة إليه ولو سريعاً، هو بعض المشكلات ذات الطابع الإجرائي، منها: أننا نحتاج إلى ثقافة اجتماعية مكثّفة تجعل المجتمع ينظر بشكل عادي إلى ممارسة الفريضة في نطاقه. وبتعبير أحد الباحثين: إنّ المجتمع المسلم عليه أن ينمو ثقافياً، فتكون من مكوّنات

وعيه الديني اليومي أن الفريضة تمثّل شكلاً جائزاً من أشكال التدخّل بشؤونه. أجل، فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي فريضة التدخّل بشؤون الآخرين!

وكحدٍّ آخر من حدود الوعي الذي نحتاج إلى تحقّقه، أن من لا ينهى عن المنكر هو مؤمن ضعيف لا دين له، كما يقول رسول الله صلى اله عليه وآله: «إن الله عز وجل ليبغض المؤمن الضعيف الذي لا دين له، فقيل: وما المؤمن الضعيف الذي لا دين له؟ قال: الذي لا ينهى عن المنكر»[1].

أخيراً، فما زال الكثير من جوانب الموضوع بحاجة إلى تحليل وإثارة وإشباع، ونحسب أن من الإنصاف أن نشير إلى كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي صدر للشيخ حسين النوري الهمداني (ت: 1320هـ) بالعربية أولاً، وبالفارسية أخيراً، ففيه معالجات نافذة لجملة من المعضلات الفقهية التي تحول دون انطلاقة الفريضة اجتماعياً.

---

(1) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص 397.

ما هي قصة اللائحة الثُّمانِيَّة؟

المبادئ الثَّمانِيَة ومشروع

الإمام الخميني للأمن الاجتماعي (1 ـ 2)

لاحظت من خلال متابعة شخصية، تحسناً كبيراً في تعامل الصحافة العربية مع الواقع الإيراني. ولا شك أن لوصول السيد محمد خاتمي إلى السلطة أثراً كبيراً في هذا المسار، بالأخص وأنه لم يخفِ رغبته في الانفتاح على العالم العربي. لكن مع ذلك ليس من العسير أن نلحظ بعض التحليلات الخاطئة التي يعود فيها الخطأ إلى عدم معرفة بعض الوقائع والمعطيات، ولا سيما إذا كان كاتب المقال أو التحليل قد كتب ما كتب من خارج إيران، دون أن تتاح له الفرصة الوافية للتعرف على الأمور عن كثب.

المثال الذي استوقفني مؤخراً هو طبيعة التعاطي مع النداء الذي قدمه رئيس الجمهورية، إلى القوة القضائية رئيساً وعاملين، للعمل بمقتضى المواد الثمان التي كان الإمام الخميني قد أصدرها شتاء 1982م إلى القوة القضائية، لكي تكون دليل عمل لها في إرساء صيغة إسلامية للأمن الاجتماعي والقضائي داخل البلد.

ففي يوم الأحد (18/ حزيران/ 1998م) التقى رئيس الجمهورية

بتجمع لمسؤولي القضاء، وبعد أن أبدى بعض الملاحظات حيال القوة القضائية، عاد ليدعو هذه القوة كي تنطلق من المبادئ الثمانية التي تضمنها بيان الإمام الخميني في بناء رؤيتها النظرية للأمن القضائي، داعياً إياها أن تعتمد الأوامر الثمانية برنامجاً عملياً للأمن الاجتماعي.

خلفية اللائحة الثُمانية

السؤال الأساسي: ما هي محتويات هذا البيان وما هي ملابسات صدوره؟ نتذكر جميعاً أن سلسلة من أعمال العنف ضربت الساحة الإيرانية في عامي 1981ـ 1982م، وأدت إلى سقوط عدد كبير من كبار المسؤولين من بينهم رئيس الجمهورية (محمد علي رجائي) ورئيس الوزراء (محمد جواد باهنر) ورئيس المحكمة العليا (محمد حسيني بهشتي) وعدد آخر من المسؤولين، على أثر هذه الحوادث انطلقت القوة القضائية تمارس عملها لما يقود إلى استتباب الأمن الداخلي. لكن قلة الخبرة العملية والقانونية وعدم توافر العدد الكافي من العناصر البشرية الكفوءة، أدّى إلى بروز بعض الأخطاء والتجاوزات. وربما دفعت حالة ردود الفعل على الأعمال الإرهابية الدموية، التي لم تكن تميّز بين المسؤول في النظام وابن الشارع إلى بروز تصوّر مؤدّاه: أن الحلّ الأنجع في مواجهة الإرهاب الدموي يكمن بالإرهاب المضاد، وسياسة القبضة الحديدية، التي بمقدورها وحدها أن تردع أعداء النظام وتضع حدّاً لإرهابهم.

وقد غذّى هذا الاتجاه انفعالات الشارع وحماس الشعب للثأر والانتقام، وحث القوة القضائية على إنزال القصاص السريع واتخاذ الإجراءات الحاسمة ضد أعداء النظام.

هكذا بدت الأرضية مناسبة لممارسة سياسة القبضة الحديدية واعتماد الردع المضاد، ولا سيما وأن حالة البلد وهو يعاني من عدوان عسكري خارجي شامل، تساعد كثيراً على ممارسة هذه السياسة التي تشبه حالة الطوارئ القصوى التي تلجأ إليها الحكومات في أوقات الحروب والأزمات الحرجة، حيث يعطّل القانون ويتم تجاوز المبادئ العامة أو الإغضاء عنها على أقلّ تقدير، واعتماد مجموعة من الإجراءات الأمنية الاستثنائية التي لا تُراعى فيها الضوابط القانونية والقضائية.

في مثل هذه الأجواء المثقلة بالإرهاب المضاد من الداخل (أعداء النظام) والخارج (العدوان العسكري)، وحيث يشير كلّ شيء إلى إمكانية ممارسة سياسة الطوارئ، وفي عنفوان الاغتيالات وزرع العبوات في الدوائر والمؤسسات والساحات العامة، وحيث كان العدو يحتل عدداً من المدن الإيرانية، أصدر الإمام الخميني تعليماته إلى القوة القضائية في لائحة من ثماني مواد ترسم منهاج التعامل، وتحدد نسق السياسة العملية التي ينبغي أن تلتزم بها القوة القضائية والأجهزة الأمنية في مواجهة الأوضاع الداخلية المتفجرة، لما يقود إلى بناء الأمن الاجتماعي وترسيخه على أساس هذه المقررات.

ما وراء دعوة الرئيس

وفحوى دعوة رئيس الجمهورية للانطلاق من هذه اللائحة في ترسيخ ممارسة عملية للأمن الاجتماعي، أنّ هذه اللائحة صادرة من فقيه ومرجع كبير هو الإمام الخميني، وبذلك يتوافر لها أعلى رصيد من الشرعية؛ ثمّ هي صادرة عن مؤسس الجمهورية الإسلامية وقائد الثورة، لتعكس تصوّره لمفهوم الأمن الاجتماعي وما يرتبط به من توضيح مدى

احترام الحريات الفردية، وحدود الأجهزة الأمنية، وصلاحيات القوة القضائية، أو حدود صلاحية الدولة في التدخل بالحياة الخاصة للأفراد.

ما أراده السيد خاتمي أيضاً، بقوله: «تعالوا نتعاهد على أن نجعل بيان الإمام ذا المواد الثمان أساساً لعملنا في جميع المرافق» هو أنّ الالتزام بهذه اللائحة في الوقت الحاضر، أدعى مما كان عليه الحال أثناء صدورها أواخر سنة 1982م. فلا عدوان خارجياً الآن، ولا وجود للتهديدات الداخلية من قبل الجماعات المسلحة، وليس هناك ما يشير إلى وجود اختلالات أمنية كبيرة، ومن ثمّ إذا كانت تلك هي رؤية الإمام الخميني للأمن الاجتماعي بوصفه فقيهاً وقائداً سياسياً، في وقت الأزمة، فهي أدعى للتنفيذ الآن وألزم للقوة القضائية وغيرها من الأجهزة الأمنية ذات الصلة بمقولة الأمن الداخلي.

ثَمّ نقطة أهم ـ ربما ـ من جميع الاعتبارات المذكورة، أو لها الأولوية عليها، وهي: من الواضح أن المجتمع والدولة يحتاجان لتصوّر واضح لمقولة الأمن الاجتماعي، وما يرتبط بها من مقولات أساسية مثل حدود تدخل الدولة، الحريات الفردية، وإذا ما كان المجتمع يعيش في إطار حاكمية إسلامية، فينبغي أن تكون الثغور النظرية لهذه الحاكمية واضحة على صعيد النظام، مثل النظام الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي، وكذلك الحال بشأن الأمن الاجتماعي.

والسؤال: ما هو التصوّر النظري الذي تطرحه الجمهورية الإسلامية وتتبناه لنظام الأمن الاجتماعي؟ لا نزعم أن لائحة الخميني التي دعا رئيس الجمهورية لاستحضارها الآن وتنفيذها عملياً، تعكس وحدها دون غيرها الإطار النظري لنظام الأمن الاجتماعي في ظل الدولة الإسلامية،

لكن من المؤكد أنها تعطي ملامح رؤية نظرية للأمن الاجتماعي. وما يزيد من أهميتها هو تعدد القراءات وحتى الاجتهادات النظرية بشأن مقولة الأمن الاجتماعي، على حين لا يمكن النزول برؤية الإمام الخميني على مستوى بقية القراءات، بحيث نحكم عليها أنها واحدة من القراءات وحسب، بل هي أصل مرجعي بحكم موقع الخميني كمؤسس للجمهورية الإسلامية، وواضع لأسسها النظرية على المستوى الفقهي والفكري. ثمّ أيضاً بلحاظ اتفاق جميع القراءات داخل النظام على تبعيتها لقراءة الإمام. فرؤية الخميني ـ على هذا الصعيد وغيره ـ هي أصل مرجعي تقاس به القراءات الأخرى.

نرجو أن نكون قد قدّمنا، من خلال هذه الملاحظات عن خلفيات اللائحة الثُّمانية، وما بدا لنا من بواعث دفعت رئيس الجمهورية لابتعاثها والعمل بها الآن، كلّ ما يحتاج إليه القارئ في معرفة الموضوع والإحاطة بدعوة الرئيس إلى هذه اللائحة.

نصوص اللائحة

الآن إلى نصوص اللائحة: ثمة ديباجة مهمة افتتح بها الإمام اللائحة، وذكر أن المواد الثمانيَ هذه تأتي بعد التوجيهات التي أصدرها بشأن أسلمة جميع المؤسسات الحكومية، بالأخص الأجهزة القضائية. معنى هذه الإشارة، أن الخميني أصدر هذه المواد باتجاه أسلمة مؤسسات الدولة، ومن ثمّ فهي تعكس رؤيته لإسلامية النظام على صعيد مقولة الأمن الاجتماعي والقضائي. يقول سماحته بعد البسملة مباشرة: «تعقيباً لما ذُكر [سابقاً] من لزوم أسلمة جميع المؤسسات الحكومية بالأخص الأجهزة القضائية، وضرورة استبدال الأحكام الطاغوتية للنظام

الجبار السابق، بالأحكام الإسلامية في نظام الجمهورية الإسلامية؛ من الضروري أن توضع بين يدي جميع المسؤولين والمتصدين مجموعة من الملاحظات. والمأمول أن يأخذوا في عملهم بهذه الملاحظات إن شاء الله تعالى».

بعد ذلك ينتقل الإمام إلى النصوص الثمانية التي يسوقها كما يلي:

1 ـ أن تتمّ تهيئة القوانين الشرعية وإقرارها وإبلاغها بالدقة والسرعة اللازمتين، وأن تكون القوانين ذات الصلة بالمسائل القضائية التي هي مورد ابتلاء العموم وتحظى بأهمية أكثر، على رأس جميع القوانين وفي طليعتها؛ لكي لا يتعوق عمل القوة القضائية بما يجرّ إلى تأخير عملها أو تعطيله؛ وحتى لا تضيّع حقوق الشعب، ينبغي أن تكون عملية إبلاغ القوانين ذات الصلة بالمسائل القضائية وتنفيذها على رأس المسائل الأخرى ومتقدمة عليها».

في الفقرات من (1 ـ 3) تتحدّث اللائحة عن مبادئ أساسية في عمل القضاء ومواصفات القضاة، قبل أن تنتقل للحديث مباشرة، بلغة واضحة صريحة عن حقوق الناس في مجتمع الدولة الإسلامية، على ما سنتابع ذلك في المقال اللاحق.

ما هي قصة اللائحة الثُّمانية؟

المبادئ الثمانية ومشروع

الإمام الخميني للأمن الاجتماعي (2 ـ 2)

تعدّ عملية التغيير الاجتماعي أشقّ ممارسة تواجهها الأديان والنبوات، والاتجاهات الأيديولوجية والفكرية ذات المنحى التغييري. والسبب وراء ذلك أنها تتصل بالإنسان، وعملية تغيير الإنسان وإعادة بنائه هي ممارسة شاقّة، بالأخصّ حين تندرج في الإطار الاجتماعي، إذ يصير التغيير والبناء الاجتماعيان أكثر إثارة للعناء من تغيير الإنسان الفرد وبنائه.

وتجربة التطبيق الإسلامي لا تشذّ عن هذا المبدإ. إذ يسهل عليها إحراز تقدّم في مضامير بناء هياكل الدولة وإرساء مؤسساتها، وفي جوانب العمران الاقتصادي والمدني أيضاً، لكن التحدّي الأبرز هو ذاك الذي يرتبط بالتغيير الاجتماعي. والملاحظ أن العجز لا يطال عملية التغيير الاجتماعي كممارسة عملية وحسب، بل يشمل أيضاً التصوّر النظري الذي يضبط هذه العملية.

في ما يتعلّق بمقولة الأمن الاجتماعي بوصفها إحدى مفردات عملية البناء الاجتماعي المنشود، عرضنا في المقال السابق لرؤية تتألف من ثمانية مبادئ، كان قد وجهها الإمام الخميني في لائحة إلى المعنيين في

الجمهورية الإسلامية عام 1982م، تؤكّد أكثر طبيعة سلوك القوة القضائية، وترسم حدود تدخل الدولة في الحريات الفردية والسلوك الخاص للمواطنين في الدولة.

وما أعادنا إلى هذه المبادئ، هي الدعوة التي وجهها رئيس الجمهورية في لقاء جمعه مع كبار مسؤولي القوة القضائية والعاملين فيها؛ لاستحضار تلك المبادئ واعتمادها حاضراً أساساً لإرساء الأمن الاجتماعي والقضائي، بالأخص وأنها كانت قد صدرت في زمن الحرب وفي ذروة العنف المضادّ الذي واجهته التجربة داخلياً.

لقد عرضنا في المقال السابق لخلفيات اللائحة بما فيه الكفاية، ووعدنا بتقديم نصوصها مترجمة في هذا المقال.

المبادئ الثمانية

قدّمنا في المقال السابق ترجمة المبدإ الأول، الذي حثّ فيه السيد الخميني على ضرورة الإسراع في تشريع القوانين ذات المساس بالمسائل القضائية، وضرورة أن يتقدّم سنّها وإبلاغها والعمل بها على بقية ضروب المسائل، لصلتها المسيسة بالحقوق العامّة للشعب.

والآن إلى ترجمة بقية المبادئ حيث جاء فيها: أن يتمّ تفحص أهلية القضاة والادعاء العام والمحاكم بسرعة ودقّة، حتى يكتسب مسار الأمر طابعاً شرعياً وإلهياً، ولا تُضيّع حقوق الشعب. كذلك يصار لتفحص أهلية سائر الموظفين والمتصدين للأمور بصيغة تلتزم الحياد الكامل، ومن دون تساهل واصطناع للأعذار التي تنمّ عن الجهل مما ينقل أحياناً عن المتطرفين، ولكي يتمّ طرد الأشخاص الفاسدين والمفسدين، وحتى

لا يعزل الأشخاص المفيدون والمؤثرون ويجمدوا جانباً لأعذار واهية. والمعيار في عملية التصفية هذه هو الوضع الفعلي للأشخاص مع الإغضاء عما كان لهم (أو بدر منهم) من زلات في النظام السابق، إلّا إذا ثبت من خلال القرائن الصحيحة أنهم مفسدون ويعمدون إلى تعويق الأمور.

استقلال القاضي

يتحدّث الإمام الخميني في الفقرة الثالثة عن استقلال القاضي بقوله:
«3 ـ ينبغي للسادة القضاة المتوفرين على الشرائط الإسلامية سواء كانوا في العدلية أو في محاكم الثورة، أن يصدروا ـ في قضائهم ـ أحكام الإسلام باستقلال وثقة، من دون ملاحظة مقام من المقامات. كما ينبغي أن يواصلوا عملهم المهمّ في جميع أنحاء البلد دون تساهل وتعويق. وينبغي أيضاً للمسؤولين عن الإبلاغ والتنفيذ وبقية المعنيين أن يتّبعوا أحكام أولئك القضاة، لكي يشعر الشعب بالاستقرار القضائي، في ما يرتبط بصحة القضاء والإبلاغ والإجراء والاستدعاء، ويشعروا أن نفوسهم وأموالهم وحيثيتهم بأمان في ظلّ أحكام العدل الإسلامي.

إن العمل بالعدل الإسلامي لا يختصّ بالقوّة القضائية وما يرتبط بها، بل المسألة تتصل بشكل جاد بسائر مؤسّسات النظام الجمهوري، بدءاً من المجلس والحكومة وما يرتبط بهما، والقوّات العسكرية (الشرطة والجيش) وحرس الثورة واللجان الثورية وقوّات التعبئة الشعبية وبقية المتصدّين للأمور. ولا يحقّ لأحد أن يتعامل مع الشعب تعاملاً غير إسلامي».

التوقيف بلا حكم

يحمل الإمام على مسألة توقيف الأفراد بدون حكم القاضي، وضرورة أن يكون الحكم وفق الموازين الشرعية، حيث يقول سماحته نصاً في المادّة الرابعة: «4ـ لا يحق لأيّ أحد أن يوقف شخصاً من الأشخاص، أو يستدعيه من دون حكم القاضي، الذي ينبغي أن يكون صادراً وفق الموازين الشرعية، حتى وإن كانت مدّة التوقيف [الاعتقال المؤقت] قليلة. والتوقيف والاستدعاء بصيغة العنف هو جريمة تستوجب التعزير الشرعي».

مصادرة الأموال

يتحدّث الإمام في المادّة الخامسة من اللائحة عن ضوابط مصادرة الأموال، بقوله: «5 ـ لا يحقّ لأحد التصرّف بأموال الآخرين، لا فرق بين المنقولة وغير المنقولة، كما لا يحقّ له توقيفها ومصادرتها إلّا بحكم حاكم الشرع. وذلك لا يتمّ إلّا بعد التقصّي الدقيق وثبوت الحكم من الوجهة الشرعية».

الأمن الشخصي في البيوت

ترسم المادّة السادسة من حكم الإمام حدود الحريات الفردية والسلوك الشخصي، كما توضّح مدى سلطة الدولة ومؤسساتها في التدخل بهذه الدائرة، حتى في مجال ارتكاب الجرم أو الحرام. يكتب سماحته: «6 ـ لا يحقّ لأحد أن يدخل بيتاً أو دكاناً أو مكان عمل شخص معين من دون إذن صاحبه، كما لا يحقّ لأحد أن يعتقل وأن يمارس عملية الملاحقة والمراقبة، باسم كشف الجريمة أو بذريعة اجتراح

الذنب، أو أن يهين إنساناً ما ويمارس ضدّه الأعمال غير الإنسانية وغير الإسلامية، كما لا يحقّ استراق السمع عن طريق الإنصات إلى الهاتف أو استخدام جهاز التسجيل بذريعة كشف الجريمة أو كشف مركز الذنب، كما لا يجوز وضع أجهزة التنصّت من أجل الكشف عن الذنب والجريمة حتى لو كان الذنب كبيراً، كما لا تجوز ملاحقة أسرار الناس والتجسّس على المذنبين، كما لا يجوز أن يفشي أسرار الغير الذي تصل إليه ولو لإنسان واحد؛ فجميع هذه الممارسات هي جريمة وذنب، وبعضها مثل إشاعة الفحشاء والذنوب هي من الكبائر الكبيرة جداً، وكلّ من يرتكب أيّ واحدة من الأمور المذكورة أعلاه، هو مجرم يستحقّ التعزير الشرعي، وبعضها يستوجب الحدّ الشرعي».

المعارضة المسلحة وملابساتها

يستثني الإمام في مبادئ الأمن القضائي الاجتماعي، حالات المواجهة المسلحة ضد السلطة. بيدَ أن المهمّ والخطير في الوقت ذاته هو تأكيد سماحته ضرورة رعاية الضوابط في ملاحقة المجاميع المسلحة، والإغضاء عما قد تصطدم به من جرائم ومخالفات حتى على مستوى الذنوب الواضحة، شرط أن يكون الأمر داخل البيت وفي إطار الممارسة الشخصية. يكتب سماحته في المادّة السابعة: «7 ـ إنّ ما ذكر من الأمور الممنوعة، هو غير الموارد التي ترتبط بالمؤامرات والجماعات المعارضة للإسلام ولنظام الجمهورية الإسلامية، التي تستقرّ في أوكار وبيوت جماعية آمنة من أجل إسقاط نظام الجمهورية الإسلامية، وبهدف اغتيال الشخصيات المجاهدة والناس الأبرياء في الأزقة والأسواق، وتجتمع للتخطيط للأعمال التخريبية والإفساد في الأرض. فهؤلاء محاربون لله

وللرسول ينبغي التعامل معهم بحزم في أيّ نقطة كانوا، وكذلك في جميع مؤسّسات الدولة والأجهزة القضائية والجامعات والكليات والمراكز الأخرى.

لكن ينبغي العمل باحتياط كامل، وبشرط أن يتمّ التعاطي معهم في ظل رعاية الضوابط الشرعية، وبما يتوافق مع أحكام المحاكم والمراكز العدلية. فتجاوز الحدود الشرعية لا يجوز حتى بشأن أولئك، تماماً كما لا ينبغي التساهل معهم.

في الوقت ذاته ينبغي أن يلتزم المتصدون لهذه الأعمال بحدود ما يُناط بهم من دون أن يتخطوها، وما يُناط بهم يتمثل بالقضاء على أولئك، كما ينبغي لهم أن يتحركوا بحسب الضوابط المقرّرة، وأن لا يفعلوا شيئاً خارج الجهات الشرعية. وينبغي أن يُنَبّهوا بشكل مؤكّد أنهم وهم متحركون من أجل الكشف عن الأوكار والمراكز الجاسوسية ونقاط الإفساد ضد نظام الجمهورية الإسلامية، إذا ما دخلوا عن طريق الخطأ والاشتباه بيت شخص من الأشخاص أو محل عمله، وشاهدوا هناك آلات اللهو أو آلات القمار والفحشاء وسائر الجهات الانحرافية مثل الموادّ المخدرة، فلا يحقّ لهم أن يذيعوا ذلك لأحد؛ لأن إشاعة الفحشاء هي من أكبر الذنوب الكبيرة.

لا يحقّ لأحد هتك حرمة المسلم وتخطّي الضوابط الشرعية، بل ينبغي فقط العمل بوظيفة النهي عن المنكر بالنحو المقرّر في الإسلام، ولا يحقّ استدعاء أو اعتقال أو ضرب وشتم أصحاب البيت وساكنيه، وتخطّي الحدود الإلهية هو ظلم يستوجب التعزير وأحياناً القصاص.

أما من يثبت أن عمله جمع المواد المخدّرة وتوزيعها بين الناس،

فهو في حكم المفسد في الأرض فساداً ليهلك الحرث والنسل. وفي هذه الحالة يجب علاوة على الاستيلاء على هذه المواد، أن يحوّل صاحبها إلى الأجهزة القضائية.

كما لا يحقّ لأحد من القضاة أن يصدّر حكماً ابتداءً، يستطيع المتصدّون من خلاله أن يدخلوا بيوت الأشخاص أو محالّ عملهم، التي هي ليست أوكاراً للفرق المسلحة، ولا هي مراكز للتآمر ضدّ نظام الجمهورية الإسلامية. والقاضي الذي يصدّر مثل هذا الحكم يكون في معرض الملاحقة القانونية والشرعية».

مسؤولية التنفيذ

في المادّة الثامنة من اللائحة، يطلب الإمام من رئيس القوّة القضائية السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي آنذاك، ورئيس الوزراء في ذلك الوقت المهندس مير حسين الموسوي، أن ينهضا بتنفيذ اللائحة ويحولا دون المخالفات الموجودة.

يؤكّد الخميني في المادّة الثامنة الطابع الإلزامي ـ شرعاً وقانوناً ـ للائحة المذكورة، ويوكّل أمر متابعتها إلى رئيسي القوّتين القضائية والتنفيذية.

الرائع الذي يؤكّده سماحته، هو تأليف لجان موثّقة في جميع أرجاء البلاد تقوم بتقصّي الحقائق وتفتيش المواقع، ثُمّ تستقبل شكاوى المواطنين وتقوم بدراستها والبتّ في التجاوزات التي قامت بها الأجهزة، أو أنها تقوم بإرجاع الشكاوى إلى الجهات المسؤولة. وبهذا الشأن يسجّل الخميني الراحل نصاً: «ينبغي أن نعلم جميعاً أنّه بعد استقرار

حاكمية الإسلام وثبات نظام الجمهورية الإسلامية واقتداره، لا يجوز باسم الثورة والثورية أن يقع الظلم على أحد، ولا يُطاق أن تصدر من الأشخاص فعال متعارضة مع الأحكام الإسلامية والأخلاق الإسلامية الكريمة».

ما فعله رئيس الجمهورية في دعوته الأخيرة إلى القوّة القضائية، هو نداء للتعاون بين القوّتين من أجل أن تتحوّل المبادئ الثمانية إلى لائحة الأمن الاجتماعي والقضائي، مؤكّداً أن الوضع الحالي هو أنسب ما يكون لتطبيق لائحة الإمام، الذي كان قد أصدرها بمثل هذا الحزم والوضوح في ردع التجاوزات وحماية الحرّيات، في وقت كان البلد يعاني فيه الأمرّين: الحرب العدوانية في الخارج وهجوم الجماعات المسلحة المعادية للنظام في الداخل.

مع ذلك التزم الإمام الخميني جانب القانون، وفرض الالتزام الدقيق على القوّتين القضائية والتنفيذية في رعاية الحرّيات الشخصية والفردية، وعدم تدخّل أجهزة الدولة إلّا في الحدود التي تهدّد أمن النظام أو تعرّض الأمن العام للخطر.

القسم الثالث

قضايا إشكالية ورؤى متقاطعة

صراع التقليد والتجديد (1 ـ 2)

حلقة جديدة في مسار النقاش الفكري المحتدم في الساحة الإيرانية

تشهد الساحة الفكرية في إيران نقاشاً محتدماً حول الكثير من المسائل الفكرية والثقافية. ومن سمات هذا النقاش أنه خصْبٌ مُوَلِّد للأفكار والمعاني الجديدة، ومن ثمّ فهو في الغالب أبعد ما يكون عن أنماط النقاش التي تتحرك في دوائر فارغة تعيد إنتاج القضايا والهموم العملية والفكرية، دون أن تتلمس المنفذ الذي تخرج به من دائرة الأزمة.

ويبدو أن مردّ هذه الخصوبة الفكرية المولدة هي حالة التحول التي يعيشها البلد منذ عقدين ونيّف، إذ بدون هذا التحول كان الواقع الإيراني سيجمد في إطار هياكله التقليدية اجتماعياً وفكرياً وسياسياً، ما يؤدي في جانب من الجوانب إلى اتسام العمل الفكري بالجمود والتكرار واليأس الناشئ أساساً من ثبات الواقع في حدود الأزمة. أما ما يحصل الآن وفي نطاق حالة التحول، فهو تحرك مستمر في الواقع يستلزم حركة مماثلة على صعيد النشاط الفكري والثقافي، بالإضافة إلى الجوانب الأخرى.

ما نريد أن نقوله باختصار وما نعنيه: أنّ إيران لا زالت لم تستنفد بعد إنجازها الإسلامي، ولا يزال هذا الإنجاز قادراً على توليد المعاني والدلالات على صعيد الفكر والواقع، ويبدو أن هذه الجدلية ستبقى تحتفظ بحيويتها وقدراتها التوليدية إلى أن يرسو البلد على معالم حالة ثابتة ومستقرة نسبياً في المجال الفكري والثقافي.

لا ينبغي لهذا التصور أن يوحي خطأً، أن مسار الفكر يخلو من الأزمات والمشكلات أو من أشكال التضاد والتناقض، فكل هذه الحدود تنظر بمقاساتها العليا داخل الساحة الثقافية الإيرانية، وهي من لوازم التحول ومقتضياته. إن ما نريد التركيز عليه هو نقاء المسار الفكري عموماً من عاهة السير في الدائرة المفرغة والتشرنق حول الذات بعيداً عن حيوية الواقع؛ هذا الواقع الذي لا يسمح ـ في إيران ـ بازدهار مثل هذا النمط الفكري.

عناوين الجدل الفكري ومحاور النقاش كثيرة في مختلف أبعاد الثقافة ومستوياتها، وما سنشير إليه هو محض أمثلة كلية وسريعة لعناوين يحتاج إدراكها كاملاً إلى وعي دقيق بتفاصيلها. فعلى سبيل المثال: لا يزال هناك كلام يتواصل حول ما أثير من تمييز بين الدين والفهم الديني، وثبات الأول وتغير الثاني، واطّراد حركيته بما يواكب معارف العصر وتحولاته الفكرية.

هذه القضية التي فجّرها في الساحة الدكتور عبد الكريم سروش، تعكس في صلتها بحالة التحول حاجةَ الواقع إلى فهم متجدد لبعض جوانب الدين وضرورة المعرفة المعاصرة. وقد رأى صاحب نظرية «القبض والبسط في الشريعة أو تكامل المعرفة الدينية» أن التمييز بين

الدين والفهم الديني، يخلصنا من مشكلة ثبات الدين وتغير الزمان والمكان (بالمفهوم الثقافي والاجتماعي وليس بالمفهوم الفلسفي، فالزمان والمكان ثابتان كما كانا في المعنى الفلسفي) وذلك من خلال الإبقاء على ثبات الأول، من خلال الإقرار بثبات الأصول (القرآن والسنّة) والدعوة للاعتراف بتغير الفهم الديني، الذي يعكس في كل عصر مستوى معارف ذلك العصر ووعيه، وآخر ما وصل إليه في تقدمه الفكري.

على أساس هذا التمييز ترتفع مشكلة المعاصرة، إذ يكون لكل عصر فهمه الديني الذي ينتجه. هذه النظرية التي أملاها مسار التحول الذي يشهده البلد، دارت حولها منذ سنوات رؤى متضاربة تتراوح بين الإنكار والتأييد الكاملين، وبين الإقرار ببعض جوانبها ورفض أو تهذيب جوانبها الأخرى.

من القضايا التي ترتبط بالمعاصرة كمدخل عملي يحدد موقف الفكر الإسلامي من الواقع الاجتماعي المتحول في إيران، مناقشة علم الكلام من زوايا متعددة ترتد بمجملها إلى دعوة لبناء كلام إسلامي جديد، لا يختص بإثبات العقيدة الإسلامية وحدها، إنما يواجه الإشكالات الجديدة التي يثيرها الواقع وتحديات الفكر الآخر بتياراته الثقافية المتنوعة، ويتسلح بمعرفة متوازنة تجمع بين أصول الإسلام ومعارفه وبين الثقافة الحديثة السائدة.

هذا التيار الذي يجد دعاته تأييداً أكبر في الساحة الثقافية الإيرانية من ذوي التيار الأول ـ رغم اشتراك بعض الرموز بين الاتجاهين ـ تنعكس

رؤاه والرؤى الرافضة أو المؤيدة له في اهتمامات المجلات الفكرية المتخصصة، والمنابر الثقافية اليومية والأسبوعية.

من القضايا المثارة أيضاً، الموقف من العلوم الإنسانية وفيما إذا كان لهذه العلوم مدخلٌ في إعادة فهم النص الديني، وإعادة بناء الرؤية الدينية تبعاً لذلك أم لا؟ وقد وصل النقاش بين رموز هذه القضية إلى المستوى الذي صدرت فيه مجلة متخصصة من مدينة قم، تقوم على تأييد رؤية ترفض بنحو مطلق أن يكون للعلوم الإنسانية مدخل في فهم النص الديني، على اعتبار أن فهم منحنيات هذا النصّ يخضع لأصول موضوعه ومصادرات مسبقة لا مجال للمسّ بها.

من القضايا الثقافية الحساسة التي يدور حولها النقاش، هي قضية التغريب والغزو الثقافي ووضع حدود واضحة بينهما وبين التبادل الثقافي؛ وفي موازاة ذلك أُثيرت ولا تزال قضية بناء الإطار الفكري للتغيير الثقافي والاجتماعي في حدود فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقضية الأخيرة هذه لا زالت تحتل مساحات واسعة من الاهتمام الفكري منذ أن أثارها آية الله الخامنئي بشكل شامل قبل ما يقارب العقد ونصف العقد.

على الصعيد الحوزوي ثمة مداخل كثيرة للنقاش في مناهج الدراسة ودور الحوزة ومهمتها في المجتمع، ومسؤوليتها إزاء الدولة والحاجات المتزايدة لتفقيه المسار الاجتماعي والسياسي. في نطاق آخر ثمة آفاق في إعادة تأهيل الاجتهاد كي يضمن الاستجابة للمتطلبات الحياتية الملحّة، مضافاً لما يثار من علاقة العلماء بالمثقفين، وهذا العنوان متفرع عن عنوان أكبر تضمه مسألة علاقة الحوزة بالجامعة.

صفتان مشتركتان

ثَمَّ خصائص مشتركة تحيط الحالة الفكرية برمّتها، يمكن التأكيد على اثنين منها، هي:

أولاً: انطلاق الممارسة الفكرية من مواقع عملية ومشكلات حقيقية يعيشها المجتمع. فجميع القضايا التي أشرنا لبعض عناوينها قبل قليل، يكون طرفها الأول بيد العلماء والمثقفين، فيما يتدلى طرفها الثاني في الواقع ويتصل برباط متين بحالة التحول التي يعيشها البلد.

ثانياً: تشترك الحوزة والقطاع العلمائي إلى جوار المثقفين في إدارة وتوجيه النقاش الفكري إزاء جميع القضايا المثارة، بغض النظر عن تفاوت حجم مشاركة كل طرف بهذه القضية أو تلك، وطبيعة المواقف التي يتخذها. من هذا المنطلق تحديداً يمكن إعادة تصنيف القضايا المثارة في إطار الحوار، وأحياناً الصراع بيد ذوي الاتجاه التجديدي والاتجاه التقليدي من دون أن يعني ذلك الإقرار بحدود حاسمة بين الحوزة والجامعة، تصنف الحوزة على الجانب التقليدي دائماً، والجامعة على الجانب التجديدي دائماً، إذ كثيراً ما تتداخل المواقع داخل الحقل الواحد (الحوزة أو الجامعة) أو بينهما معاً. إذ نرى في بعض القضايا اختلاف الموقف في أوساط المثقفين أنفسهم إلى تجديدي وتقليدي، والشأن نفسه تلمسه في متابعة مواقف التيارات الحوزوية، بل قد نجد أحياناً مواقف حوزوية تصنف في خانة التجديد إزاء مواقف تقليدية تنتمي إلى فئة المثقفين تنطلق إزاء قضية واحدة.

على أنّ الانشطار داخل البنية الفكرية والثقافية السائدة في البلد، لم يصل بعد إلى حدود القطيعة والانفصال بين الحوزوي والمثقف، كما هو

عليه الحال في بعض المجتمعات العربية ـ الإسلامية. بيدَ أن هذا لا يعني إنكار بذور الانفصال التي يركز عليها أفراد من الفئتين من خلال التركيز على عوامل موروثة تاريخية واجتماعية ونفسية، يحاول البعض من خلالها أن يمد خطوط الانفصال بين العلماء والمثقفين، في مسار يهدف إلى حذف أحد الطرفين وإلغاء وجوده ودوره من الساحة الفكرية تماماً.

هذه البذور موجودة، وعملية استهلاكها وإعادة توحيد الصف الثقافي بين الفئتين أو تطويرها والارتقاء بها إلى مستوى موقف القطيعة بينهما، هي مسألة تتوقف على مسار التحول الذي أفضى إليه الإنجاز الإسلامي. فكل شيء يتوقف تقريباً على طبيعة هذا التحول ومساره وما يمكن أن ينتهي إليه من نتائج.

حوادث التاريخ القريب للبلد تعلمنا أن نعلق كل شيء على مسار التحول، ففي إبّان الحركة الدستورية (المشروطة) عام 1906م انتهى الوئام المؤقت بين العلماء والمثقفين إلى قطيعة طاحنة ألمت بالمجتمع وكان لها آثارها الخطيرة، ثم كاد الموقف أن يتكرر بنفس ملامحه في حركة مصدق (ت: 1967م) ـ الكاشاني (ت: 1962م)، وعدنا مرة أخرى للمشهد نفسه مع انتصار الثورة الإسلامية حيث اكتسبت الثنائية صيغة جديدة.

بيدَ أن ما يبدو لحد الآن أنّ الإنجاز الإسلامي يملك من القوة والفاعلية ما يجعله يتجاوز أخطاء الماضي ومزالق التجارب السابقة، فالجسور مفتوحة بشكل عام بين العلماء والمثقفين (الحوزة والجامعة)، والأمل معلق على نحو كبير بتلك الفئات المنفتحة على بعضها من الطرفين؛ إذ ثمة شريحة لها وجودها الفاعل في الحركة الفكرية تنطلق من

موقع الحوزة منفتحة على مواقع المثقفين، وفي المقابل يتحرك قطاع لا بأس به من المثقفين نحو الحوزة ليعيد تأهيل نفسه، بما يؤصل بناءه الثقافي في حيز الأصالة الإسلامية النقية.

نخلص للتأكيد مرة أخرى إلى أنّ إطار النقاش ومعركة الآراء إزاء القضايا الفكرية والثقافية المثارة، مما له مساس بواقع البلد يمكن إنهاؤه إلى عنوان عام، هو: الحوار بين التجديديين والتقليديين، دون أن يعني ذلك قطيعة نهائية بين الحوزة والجامعة (العلماء والمثقفين) تفترض انحصار النزعة التقليدية في الحوزة، والتجديدية في الجامعة والوسط المثقف وحسب.

كتاب جديد لرصد النزاع

في إطار رصد بعض ظواهر الصراع بين التيارين التجديدي والتقليدي، صدر للباحث الإيراني رسول جعفريان، كتاب جديد يحمل عنوان «نزاع سنت وتجدد» أي: الصراع بين التقليد والتجديد (279 صفحة من الحجم الوسط). ثَمّ حول الكتاب ثلاث إشارات ينبغي التنويه لها قبل الدخول في التفاصيل، هي:

أولاً: ثمة ما يتعلق ـ أولاً ـ بالباحث رسول جعفريان الذي أخذ يحتل موقعاً فكرياً طالعاً في الحياة الفكرية والثقافية داخل إيران، بعد أن أطل من أفناء الحوزة العلمية في مدينة قم، على المشكلات الفكرية للبلد من خلال بضع عشرة دراسة وكتاباً صدرت له حتى الآن رغم سنه المبكرة (منتصف العقد الرابع من عمره أثناء كتابة هذه السطور للمرة الأولى مطلع تسعينيات القرن العشرين). من يتابع بحوث جعفريان وكتبه

يتلمس فيها التوثب والجرأة والثقة بالنفس والموضوعية في القصد، رغم وجود المزالق التي تكتنف بعض البحوث الشائكة التي يخوضها.

وإذا سار الباحث على هذا المنوال من الجدية والمثابرة، فمن المتوقع أن يكون له شأن مميز في المسار الثقافي داخل إيران.

ثانياً: الإشارة ترتبط بمشكلة في ترجمة العنوان، فكلمة «سنت، وسنتي» تملك في اللغة الفارسية شحنة من الدلالات، حيث لا يمكن أن تقابلها كلمة محددة في اللغة العربية،تستوعب جميع دلالاتها وتغطيها. فمصطلح «سنّت» يشير في الاستخدام الفارسي إلى معانٍ تقابلها بالعربية مصطلحات: تقليدي، قديم، محافظ، أصيل، وسلفي. وكل هذه الكلمات لها في العربية وفي الاستخدام الحديث بالذات، إيحاءات سلبية في مقابل الجذبة التي تملكها كلمات: متجدد، متنور، حداثي، معاصر وغير ذلك. بينما نجد العكس باللغة الفارسية، حيث تحمل كلمة «سنتي» معانيَ إيجابية تدل على الالتزام والتمسك بالأصالة، دون أن يعني ذلك ضرورة نوعاً من الإحجام والتقليد والمحافظة وعدم الانفتاح. فـ «السنتي» متمسك بالأصول ويمكن أن يكون منفتحاً على عصره في نفس الوقت، أما «التجديدي» فيشير في هذا النمط من الاستخدام داخل الثقافة الفارسية، إلى المتمسك بالجديد والقالع عن الأصول المنبتّ عنها.

لذا يحتار المرء في اختيار الاصطلاح المقابل الذي يكون أكثر انطباقاً على المعنى الذي يثيره الباحث في كتابه، تحت عنوان «سنت وتجدد». ما يزيد عسر المشكلة هو أن الباحث رسول جعفريان، لا يقوم في كتابه بإعادة بناء دلالات المصطلح، إنما يستخدم المصطلحين

بمعناهما الشائع في حيز التداول العرفي داخل الثقافة السائدة في المجتمع الإيراني؛ هذه الثقافة التي تضفي انطباعاً إيجابياً أولياً على «السنتي»، وتحمل انطباعاً سلبياً أولياً عن «المتجدد».

لذلك لا مناص للقارئ من أن يتذكر هذه الملاحظة وهو يقرأ أي مرادف نضعه بالعربية أمام مصطلح «سنّت، وسنتي»، وأن لا ينسى الإيحاء الذي تحمله أعراف الثقافة السائدة في إيران لمصطلح «متجدد ومتنور» وغير ذلك مما يدل على معناه.

ثالثاً: الإشارة الأخيرة تتصل بمحتوى الكتاب الذي يطل علينا بمشكلة جديدة، نظراً لتعدد الدراسات داخله وتنوعها. فالكتاب يشتمل على بحث استعراضي نقدي موسع عن مسار العلاقة الفكرية بين الدكتور شريعتي (ت: 1977م) والشيخ مطهري (ت: 1979م)، هذه الدراسة تحتل وحدها أكثر من نصف الكتاب (150 صفحة) وهي مركز الثقل فيه. ثمّ ينتقل الباحث لمتابعة مسار العلاقة بين السلفيين والتجديديين عبر تحليل أنموذجين للسلفية، أحدهما تقليدي ضيق ترمز الوهابية إليه، والثاني سلفي تجديدي (مستنير) ترمز إليه (في مصر) حركة الشيخ محمد عبده (ت: 1905م) وامتداداتها.

على محور ثالث ينتقل الباحث لحركة الإصلاح الديني في أوربا داعياً لإعادة دراستها مجدداً، من خلال تقصي آثارها التي نفذت إلى العالم الإسلامي. لذلك يستكمل الباحث دراسته هذه بثانية تكميلية حول مفهوم التساهل في الدين، وهي الحالة التي نفذت إلى ديار المسلمين وكانت من أبرز معطيات حركة الإصلاح الديني في أوروبا. آخر دراسة يطالعنا بها الكتاب هي ترجمة لوجهتي نظر هنديتين حول حركة السيد أحمد خان (ت: 1898م).

للقارئ أن يعرف أن بعض هذه البحوث كتبت بشكل مستقل ونشرت قبل ذلك، بيدَ أن ذلك لم يمنع المؤلف من إعادة نشرها مجدداً في إطار عنوان الكتاب، بحكم انتظامها في إطار واحد مع الدراسة الأم التي كرسها الباحث للدكتور شريعتي والشيخ مطهري.

في كل الأحوال، فإنّ ما يعنينا من هذه الإشارة هو أنّ دراسات الكتاب وإن جاءت في نطاق همّ موحد يتحرك في دائرة النزاع بين التقليد والتجديد، إلا أن تنوعها يجبر المتابع للانتقال من موضوع إلى آخر، ومن ساحة إلى ساحة جديدة. فالقضية الأولى ترتبط بنمط العلاقة الفكرية بين مطهري وشريعتي، وإيران كما هو معلوم هي الساحة الطبيعية لهذه القضية. ثم ينتقل بنا الباحث إلى ساحة جديدة يطل بها على مصر والحجاز. ثم حركة الإصلاح في أوربا، قبل أن يعود إلى الهند، دون أن يغفل في جمع هذه المحطات عن ربط معطيات الدراسة في مواضيعها المختلفة بالتحولات الفكرية الجارية في الساحة الإيرانية.

النقاش حول شريعتي

منذ أكثر من عقدين وحتى الآن لم يهدإ النقاش حول الدكتور شريعتي. ففي حياته، أثار شريعتي أصداء واسعة على جميع المستويات؛ فعلى الصعيد الرسمي كان نظام الشاه يحكم بالسجن ثلاث سنوات على من يعثر في بيته كتاباً للدكتور علي شريعتي. فيما أثار على الصعيد الثقافي نزاعاً حاداً بين المؤيدين لإفكاره والرافضين لها، كاد أن يطيح بوحدة الساحة عشية الثورة لولا حرص المخلصين. وحين ذهب إلى ربه عام 1977م، لم يهدإ النقاش بل تجدد بوتيرة أعلى، ليهدأ مع انتصار الثورة الإسلامية إلى حين، قبل أن يكتسب فيما بعد أبعاداً جديدة

لا زالت تولد معاني وأفكاراً ودلالات، الكثير منها يستحق التأمل.

وإذا كان البعض قد جرّ النقاش حول شريعتي من إطاره الفكري؛ ليرمي به في أتون الزوايا الشخصية ويحركه في نطاق إطلاق هذه التهمة أو تلك، فإنّ ما يعنينا ليس الانجرار وراء هذه القضايا، إنما متابعة النقاش في إطار آخر حلقاته الفكرية.

إذا كان لا بد أن نتحدث بلغة الأرقام، فلنلاحظ أنه بالإضافة للمئة وخمسين صفحة التي كتبها جعفريان في كتابه، هناك دراسة تحليلية نقدية مهمة لفكر شريعتي صدرت في العدد الأخير من مجلة «كيان» للدكتور عبد الكريم سروش، تناول فيها نقدياً مشروع شريعتي في تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا. وفي المسار نفسه، لا زالت الصحيفة الأسبوعية «كيهان هوائي» ـ وهي بمثابة طبعة دولية لصحيفة كيهان الفارسية اليومية ـ تواصل منذ أسابيع نشر حلقات نقاش حول فكر الدكتور شريعتي تتراوح بين نقده وبين الدفاع عنه.

هل هناك جديد يستحق المتابعة في هذا النقاش خاصة بعد أن مضى شريعتي إلى ربه، وتحرك الواقع الثقافي في إيران بعيداً عن الكثير من آثاره، فاتحاً المجال للحاجات المستجدة؟ الإجابة نتركها إلى المقال التالي حين نستعرض تفصيلاً دراسة جعفريان.

صراع التقليد والتجديد (2 ـ 2)

بيان مطهري عن شريعتي

في غمرة النقاش الذي غطى الساحة الإيرانية حول أفكار الدكتور علي شريعتي، وكان موجباً لضياع الجهود وتشتيت الساحة إلى تيارات وخطوط ينفذ الأعداء من خلالها؛ في غمرة هذا الجو بادر الشيخ مرتضى مطهري (ت: 1979م) والمهندس مهدي بازركان (ت: 1996م) إلى إصدار بيان فكري مشترك قبل عام من انتصار الثورة الإسلامية، يعلنان فيه موقفهما من فكر شريعتي. يبدو أن ما دفع مطهري إلى هذه الخطوة هو بروز عاملين لهما آثارهما الخطيرة على الساحة الإيرانية، تمثّل الأول بالإقبال المنقطع النظير من قبل الشباب الإيراني على كتابات الدكتور شريعتي، فيما تمثل العامل الثاني بتصاعد الضجيج من مناوئيه حتى وصل بهم إلى اتهامه بالتسنن والوهابية، وبعضهم تجاوز ذلك إلى مديات أكبر.

يقول الشيخ مطهري في جانب من البيان الذي خطه بيده وصدر بالاشتراك مع المهندس بازركان، الذي قيل إنه سحب إمضاءه عن البيان

فيما بعد ليتحمل مطهري مسؤوليته كاملة، يقول: «فضلاً لما للموقّعَيْن على البيان من معرفة بآثار وكتابات [الدكتور شريعتي] فإنّ لهما معه عِشرة شخصية، تجعلنا نعتقد بعدم صحة ما نسب إليه من قبيل أنه ذو توجهات سنيّة أو وهابية؛ ففي أصول الإسلام الأساسية بدءاً بالتوحيد فالنبوة والمعاد والعدل والإمامة، لا نعرف له توجهات غير إسلامية».

في الجانب النقدي يضيف البيان: «لكن نظراً لكون دراسته العليا وثقافته غربية، لم تُتَح له الفرصة الكافية لمطالعة المعارف الإسلامية بشكل وافٍ، حتى وصل إلى أن يغفل أحياناً عن مسلّمات واضحة في القرآن والسنَّة والمعارف والفقه الإسلامي».

عندما يتحول البيان إلى فقرة جديدة، يصل مطهري للقول: «رغم ما بذله [شريعتي] من جهود أخذت تزيد بالتدريج من سعة معلوماته في المسائل الإسلامية، فقد ظلت هناك اشتباهات كثيرة حتى في المسائل الأصولية، مما لا يستساغ السكوت عنه، لأن في هذا السكوت نوعاً من كتمان الحقيقة، الداخل في ما عناه الكلام الإلهي، من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[1]».

بناء على ذلك حدد الشيخ مطهري والمهندس بازركان لنفسيهما، مساراً يتحملان فيه مسؤولية نقد ما يريانه من أخطاء في فكر شريعتي، حيث نقرأ في تتمة البيان: «من هذه الزاوية، ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما تلقاه كتبه من إقبال كبير من الشباب، وأنّ [شريعتي] انتبه بنفسه في أواخر

---

(1) سورة البقرة: الآية 159.

عمره أثر تنبيه بعض المخلصين وازدياد مدى مطالعاته [الإسلامية] إلى بعض أخطائه، حتى منح أحد المقربين إليه وكالة مطلقة في تصحيح كتبه، فإننا سنقوم بحول الله وقوته بإعلان رأينا بصراحة ودون مجاملة بمحتويات كتبه في بياناتنا اللاحقة، وذلك في إطار احترامنا لشخصيته، وتقديرنا لما تجشمه من عناء وما قدمه من خدمات في دفع الجيل الشبابي نحو الإسلام».

بهذه المقتطفات من البيان الفكري للشيخ مطهري إزاء فكر الدكتور شريعتي نعود إلى الموضوع الذي بدأنا بإثارته، انطلاقاً من دراسة الباحث الإيراني الطالع رسول جعفريان حول العلاقات الفكرية بين الدكتور شريعتي والشيخ مطهري. هذه الدراسة اجتمعت إلى جوار دراسات أخرى في كتاب أصدره الباحث بعنوان «نزاع سنت وتجديد» أي: النزاع بين التقليد والتجديد.

لقد أشيع في الوسط الثقافي الإيراني أن المهندس بازركان سحب ـ كما أشرنا ـ إمضاءه من البيان، وبالنسبة للشيخ مطهري، لم تتح له التطورات المتلاحقة في إيران فرصة العودة مجدداً إلى ممارسة النقد الفكري لآثار شريعتي. لذلك بقيت مسألة تلمّس العلاقة الفكرية بينهما تعتمد على هذا البيان أساساً، وهو صريح في لغته، وعلى بضعة إشارات نقدية وردت في رسائل للشيخ مطهري بعث بها إلى الإمام الخميني (ت: 1409هـ) يوم كان لا يزال يعيش في النجف الأشرف، بالإضافة إلى هوامش ثبتها بقلمه على بعض كتب الدكتور، فنشرت بعد وفاته كما هي.

من المؤكد أن ثمة مجالاً للمقارنة وتلمس العلاقة الفكرية يستمد خصوبته من الآثار الفكرية للطرفين، وهي غنية وافرة تسمح ببناء رؤية مقارنة، تقوم على منهج تحليلي نقدي، كالذي استعان به رسول

جعفريان في إنجاز دراسته، والدكتور عبد الكريم سروش في مقاله النقدي المطول في العدد (14) من مجلة «كيان» (الفارسية).

المنهج التحليلي النقدي

يحمل رسول جعفريان في مطلع أحد فقرات بحثه على الناقدين غير الواعين للدكتور شريعتي؛ أولئك الناقدون الذين غيّروا منحى النقد من الفكر إلى الشخص، فيما لم يملك بعضهم ما يقوله حتى وهو يمارس النقد فكرياً، وهذا نص جعفريان: «ليس ثمة حصيلة من قراءة نقد هؤلاء سوى الإحساس بالاشمئزاز. من الواضح أن آثار هؤلاء لا تعود سوى بتخريب الفضاء الفكري للمجتمع وتحريك الطرفين ضد بعضهما البعض»[1]. في مكان آخر نقرأ أن السيد هادي خسروشاهي زار الشيخ مطهري في كلية الإلهيات (كلية الشريعة والعلوم الإسلامية بطهران)، وتحدث إليه عن خبر خطيب في مدينة قم، أعد رداً على كتابات الدكتور شريعتي، أخذ يقرأ أجزاء منه من على المنبر، فما كان من مطهري إلاّ أن أجاب: لا شك أن في آثار الدكتور شريعتي ما يتطلب الرد، لكن ما أعنيه ليس ما يقوله هؤلاء، فهؤلاء لا يفهمون أصلاً معاني أقوال الدكتور شريعتي[2].

ما نريد أن نشير إليه أن قلم جعفريان يعفُّ عن الانحدار إلى مزالق النقد، وما تحمل من تجريح شخصي بهذا الطرف أو ذاك، ويحرص على أن يحصر معالجته في إطار النقد الفكري. في الواقع يبدو أنّ النقد

(1) مجلة «كيان»، العدد 14، ص45.

(2) المصدر نفسه، ص 46.

الفكري هو المنهج الأكثر صواباً في التعامل مع فكر الدكتور شريعتي، نظراً لما يمنح من إمكان الخروج من أزمة التأييد أو الرفض المطلق له.

ما يلاحظ أن هذا النهج سبق أنْ نادى به رجال كبار في ساحة الفكر والسياسة الإيرانية، حين أطلوا بمواقفهم على فكر شريعتي. فهذا السيد محمد حسين بهشتي (ت: 1982م) وهو يسجل إلى جوار إشادته بشريعتي، ما يؤخذ على فكره من أخطاء في طبيعة تعامله مع القضايا الإسلامية[1]. أما الشيخ رفسنجاني فيعتقد أن لشريعتي أخطاء فكرية صدرت عن غير قصد، وأنّ ما يحتاجه فكره هو ضرب من التعامل النقدي الذي يخرجه عن دائرة الإطلاق، رفضاً كان أو تأييداً[2]. في إطار الرؤية النقدية نفسها يسجل آية الله السيد الخامنئي رأيه، بالقول: «بلا شك أنّ لشريعتي اشتباهات كانت بسيطة»، بيدَ أن هذه الأخطاء لا تغطي - برأي سماحته - إيجابيات الرجل وحسناته[3]. في ملاحظة نقدية أخرى يسجل محمد جواد حجتي كرماني، إشارة دقيقة مؤداها: أن شريعتي أراد من خلال موقعه كمفكر أن يضع أصولاً جديدة لمعرفة الدين، تزيح الأصول القديمة وتأتي عليها، والخطأ في هذه المحاولة كما يرى الباحث كرماني هو: أن الدكتور شريعتي كان يعرف على نحو جيد الأصول الحديثة، بيدَ أنه كان يجهل أصول وقواعد المعرفة والاجتهاد والاستنباط السائدة بين علماء الدين والفلاسفة والمفسرين وغيرهم، وهذا النقص في المعرفة يؤدي إلى الكثير من الانحرافات والأخطاء[4].

---

(1) جعفر سعيدي، **دكتر شريعتي از ديدگاه شخصيت ها**، ص 54.

(2) المصدر نفسه، ص58.

(3) المصدر نفسه، ص61 فما بعد.

(4) المصدر نفسه، ص88.

ثمّ رؤية نقدية جميلة لمير حسين الموسوي (رئيس الوزراء السابق) تتلخص بما يلي: أعتقد أنّ ما نحتاج إليه هو النظرة النقدية العلمية الدقيقة لآثار الدكتور شريعتي، وهذه العملية النقدية ينبغي أن لا تغفل النقاط التالية:

1 ـ إنّ الدكتور شريعتي ليس فيلسوفاً وإنما هو عالم اجتماع.

2 ـ إنّ نظريات علم الاجتماع هي دائماً قضايا نسبية خاضعة للرفض والقبول.

3 ـ كان الدكتور شريعتي من المنادين بالعودة إلى القرآن والسنّة، وكان له أثره الفاعل الذي لا مجال لإنكاره في أوساط الشباب.

4 ـ اتسمت أفكار شريعتي بالنمو والسير نحو التكامل والنضج إسلامياً.

5 ـ إنّ أي تحليل لدور شريعتي لا يسعه أن ينكر طبيعة الأوضاع السياسية والثقافية التي كان يعيشها.

إذاً، ثمة في جميع هذه المواقف وغيرها ما يؤكد ضرورة التعامل النقدي التحليلي مع فكر شريعتي، بوصفه المنهج الأجدى في الوصول إلى رؤية نافعة.

نصل الآن إلى هذا السؤال: ماذا قدمت لنا الدراسات الإيرانية من حصيلة على هذا الصعيد، بعد مرور أكثر من عقدين على وفاة شريعتي؟

في الواقع ثمة الكثير، والمسار الثقافي في البلد يشهد ـ كما أشرنا في المقال السابق ـ إلى نضج النقد وخصوبته، سواء في ذلك ما تكتبه الأبواب الثقافية في الصحف والمجلات أو الذي يصدر في كتب مستقلة.

نقد جعفريان

تقوم رؤية جعفريان النقدية على خطوط عريضة أهمها: أن شاغل شريعتي هو بناء أيديولوجيا للنهضة والتحريك من خلال الإسلام. حين يكون مشروع شريعتي هو بناء أيديولوجية، فسيتحرك حتماً باتجاه تلك القوى والنصوص والمواقف التي تملك في الإسلام طاقة تحريكية هائلة، ومثل هذا الاختيار سيقود بالضرورة إلى إهمال جوانب أخرى من الإسلام، إمّا بتجاوزها والصمت عنها أو بتأويلها بعيداً عن مراميها. هذا الموقف الأيديولوجي لشريعتي انتهى به إلى أن يعلن موقفاً سلبياً من الثقافة والمعارف الإسلامية، وكل ما لا يرى فيه قدرة على التحريك. فالملاك في الإسلام الذي أعاد صياغته وطرحه من خلال مشروعه الفكري، هو الإسلام الذي يملك طاقة على الاستنهاض والتحريك وبث روح اليقظة والثورة في نفوس الشباب، وليس الإسلام الذي يحث على البرهان والعلم ويقيم الأدلة ويستنبط الحجج. وبتعبير شريعتي نفسه: «إن الإسلام كأيديولوجيا يصنع (أمثال) أبي ذرّ (ت: 32هـ)، أما الإسلام كثقافة فيصنع (أمثال) أبي علي بن سينا (ت: 327 هـ)؛ الإسلام كأيديولوجيا يصنع المجاهد؛ أما الإسلام كثقافة فيصنع المجتهد، والإسلام كأيديولوجيا ـ يعني عقيدة تحريك ـ يصنع المثقف، أما الإسلام كثقافة فيصنع العالم»[1].

إن هذا النص يلقي بظلال كثيفة على المسار النهضوي والفكري لشريعتي ويعين في تمييزه عن الآخرين، مضافاً إلى أنه يساهم في بناء

---

(1) رسول جعفريان، **الصراع بين التقليد والتجديد**، ص 37.

وعينا بالمشكلات التي أثارها وتركها مشروع شريعتي الفكري وطبيعة فهمه للإسلام. فهو يختار من الإسلام تلك الملامح والنصوص التي تنتهي لصالح محور الثائر المجاهد المثقف (مثال أبي ذرّ الغفاري)، في حين يهمل وأحياناً يهاجم ما ينتهي إلى الاجتهاد والعلم والعلماء، بينما الإسلام لا هذا ولا ذاك منفصلاً، بل هو الإثنان معاً، وهو كل شامل يستعصي على الاختزال في بعد واحد، إلاّ أن يكون ذلك البعد هو التوحيد أو التسليم والعبودية لله الواحد الأحد، فالإسلام توحيد لله وعبودية وتسليم له سبحانه.

ثمّ إن هذه النظرة الأيديولوجية العملية توقع صاحبها ـ كما حصل بالفعل مع الدكتور شريعتي ـ في نظرة برجماتية. من المؤكد أنّ الإسلام لا يلغي الواقع ولا يهمل النتائج، لكنْ فرق بين أن لا يفعل الإسلام ذلك، وبين أن نجعل أساس فهمنا للإسلام هو ما يستنبطه كل نص وحكم وفكرة من نصوصه وأحكامه وأفكاره، من فوائد على الصعيد العملي. على سبيل المثال، الإمامة جزء من العقيدة في النظرية الشيعية، وهي إلى ذلك ثابتة بالنص، بيد أنّ ذلك لا يمنع من أن تكون نظاماً للأمة تملك معطيات ثرة على صعيد المجتمع، وبناء الوعي الثوري المناهض للظلم والباعث على المقاومة والجهاد أبداً. أما أن ينقلب الفهم فنؤمن بالإمامة لأنها تحقق أهدافاً اجتماعية وتبعث على الجهاد والمقاومة، فهذا ما قام به الفهم الأيديولوجي للإسلام ولا يزال ـ ومنه فهم الدكتور شريعتي ـ وهو مغاير للأصول العامة التي يقوم عليها الفهم الإسلامي.

قد يعترض البعض أن ذوي هذا النمط من التفكير ومنهم الدكتور شريعتي لا ينكرون أن تكون الإمامة أصلاً أو أن تثبت من خلال النص،

بل ربما يكونون أدعى من غيرهم بمثل هذا الإيمان، ففي حالة شريعتي مثلاً نرى وَلَهاً وعشقاً عجيباً بعلي (ع) وآل علي قد يتحسر عليه ويفتقده الكثيرون، بل وجدنا أن عالماً كبيراً يخشى من ترجمة بعض كتب شريعتي إلى العربية، وبثها في الساحة العربية، لأنّها قد توحي بأن صاحبها من أتباع الفرقة المشهورة (بعلي اللهية)، أي الطائفة التي تؤلّه الإمام علي بن أبي طالب (ع).

هذا الكلام كله صحيح لا مناص لإنكاره في المشاعر والقناعات والحياة الشخصية للراحل شريعتي، بيد أن الواقع الشخصي ينفصل في مثل هذا النقاش عن الواقع الفكري، ويكون للمنهج المولد للأفكار شأنٌ غير شأن القناعة الشخصية لصاحبه. بتعبير آخر نقول: إنّ النوايا الحسنة لا تكفي في مثل هذه الشؤون الفكرية التي تتصل بطريقة معينة (منهج) في تناول قضايا الإسلام، بل وفي فهم الإسلام برمّته. فما يطرحه النقد الجاد على طاولة النقاش ليس نوايا الدكتور شريعتي وقناعاته وحياته الشخصية، وتلك السُّبُحات التي كان يلهج بها في حبّ علي وآل علي، والتأوّه لظلامات فاطمة بضعة الرسول والحسين السبط الثائر، وإنما منهجه الذي يعتمد عليه في فهم الإسلام وإعادة صياغة طرحه على شباب الأمة، فهذه مسألة أخرى مفصولة تماماً عن الأولى، لا يكفي فيها القول بحسن النوايا وإثبات صحة الانتماء للإسلام والتشيع.

من النقاط الأخرى التي ركز عليها نقد جعفريان وغير واحد من النقاد الجادين لأفكار شريعتي، انطلاقه من نظرة تريد تحريك المجتمع بالدين ومن خلال الدين، وليس من نظرة تتلمس معالم الحركة الاجتماعية وبواعثها في الإسلام. فقد انطلق شريعتي في مشروعه وهو يحمل تخصصاً عالياً في الاجتماع، وكانت أرضيته التي يتحرك فيها هي

المجتمع الإيراني المؤمن بالإسلام، لذلك رأى أن أهم أدوات تفعيل الحركة الاجتماعية هي تفعيل الإسلام كأداة للنهضة والثورة والرفض ومواجهة الظلم.

مرة أخرى ننعطف للقول: إنّ هذه المسألة ليست لها صلة بواقع شريعتي وتدينه والتزامه الشخصي، فهذه مسائل لا نقاش فيها، وإنما تتصل بمنهج لا يزال ينتشر في بلاد المسلمين، يتعامل مع الإسلام كآلة لها قدر من الفاعلية الاجتماعية، لذلك فهو يفهم هذا الدين ويعيد صياغته مؤكداً دائماً أهمية عوامل التحريك الاجتماعي التي يملكها، مهملاً الجوانب الأخرى، أو مؤولها إلى غير أبعادها الحقيقية، وذلك بدافع التجاوب الواعي أو غير الواعي مع رؤية غربية لدور الدين ناشئة عن فلسفة خاصة للدين نفسه. لا ريب أن للإسلام أبعاداً هائلة ترفض الظلم وتنبذ الطغيان وتدعو إلى بسط العدل في أفناء المجتمع، ولا شك أن في ثناياه الكثير من عوامل الفعل الاجتماعي، لكن ثَمّ فرق بين أن نَنصب الفاعلية الاجتماعية ملاكاً لعملنا، فيتحوّل الإسلام إلى مجرد آلية تملك قدرات هائلة على الفعل والحركة (لكونه عقيدة الأمة الراسخة)، وبين أن نحوّل الإسلام نفسه إلى ملاك لمشروعنا، نستوحي منه عناصر الفعل الاجتماعي لعملنا. مع الفهم الثاني يبقى الإسلام كلمة الله إلى الناس، ودين الغيب والتسليم والعبودية إلى جانب كونه دين الشهادة والفعل الاجتماعي والعقلانية.

إن أبرز ما يترتب على هاتين القضيتين (نصب الإسلام كأيديولوجية للحركة، والتركيز على الفعل الاجتماعي الذي يتحوّل الإسلام فيه إلى أداة) هو أن لا يتسم المشروع الفكري بالتوحد والانسجام والعمق. وهذا ما يلاحظ على الآثار الفكرية للراحل شريعتي، فهي رغم ما تملك من

سحر وقوة جذب وعاطفة فوّارة، وفكر تحريكي تعبوي هائل، تفتقد إلى الأسس الفكرية العميقة والرؤية الفلسفية الموحدة التي تنتظمها. لذلك تسهل ملاحظة التعارض والتناقض بين أجزائها، بعكس آثار الراحل مطهري. فرغم أن مطهري يفتقد إلى القدرة البيانية الجاذبة التي يملكها شريعتي، إلّا أنك تنظر في آثاره الفكرية عودتها جميعاً إلى نسيج فكري موحد ينبثق من رؤية فلسفية مستقرة. لذلك يصعب أن ترصد فيها مواطن للتردد والتضارب فضلاً عن التناقض، عدا ما يتسم به أيّ فكر من قابلية للنقد والاختلاف والتقويم.

ملاحظتان

ثَمّ الكثير الذي يمكن أن نقوله، وثمة ما يستحق التأمل في دراسة جعفريان، ودراسة سروش الأخيرة عن شريعتي، بيدَ أن ضيق المكان يجعلنا نكتفي بتأكيد الملاحظتين التاليتين:

الأولى: إن هذه المناهج التي تقوم بإسقاط آليات خارجية وصبّها على رأس الإسلام، تنتهي من حيث يريد أصحابها أو لا يريدون، إلى مصادرة وابتسار الكثير من جوانب الإسلام، فضلاً عن أنها تقوم على مصادرة أساسية تتمثل برفض أن يكون للإسلام منهجه الخاص في التعريف بنفسه. فالإسلام يُعرف من خلال الإسلام وعبر ضوابطه وأصوله ونصوصه، من دون أن يعني ذلك مصادرة حق الدراسات المنهجية المقارنة، لكن للآخرين، أما للمسلمين أنفسهم والمؤمنين بهذا الدين، فينبغي أن يحتكموا إلى مناهج الإسلام نفسه، مما أفرزته عقول المختصين المسلمين، وبلورتها مسارات الفكر الإسلامي نفسه عبر محطاته التاريخية وتراكماته.

الثانية: إن فكر الدكتور شريعتي ما لبث أن تحوَّل في مسار تحولات الفكر والمجتمع في إيران غداة انتصار الثورة الإسلامية إلى جزء من الماضي، أو هكذا أُريد له أن يكون، لصالح أجندة ومشاريع فكرية أخرى. بديهي لا يمكن الزعم بنهاية شريعتي فكراً وشخصاً، فدور الفكر لا ينتهي على هذه الشاكلة، إنما ما نعنيه هو تغير المرحلة التي تحولت إلى مسار آخر، لو قدر لشريعتي أن يبعث فيها لأخذ غير الدور الذي لعبه سابقاً.

ففكر شريعتي ينتمي في الكثير من خطوطه إلى مرحلة الثورة والمقاومة والاستنهاض، وهي مرحلة تجاوزتها إيران إلى ثانية بديلة، تتسم بالبناء وبمشكلات جديدة، وإن كنا نعترف أن الحدود بين المرحلتين ليست قاطعة إلى هذا الحد، ومن ثمّ قد نتوقع عودة الفاعلية لفكر شريعتي في لحظة من لحظات التحول والصراع في خطّيه الاجتماعي والسياسي، لما لا يزال يملكه هذا الفكر من صفات التعبوية، والتحريض المليء بلغة مشحونة بالدالّات والرموز الدينية.

وقد نتوقع ازدهاراً لهذا الفكر في ساحات اجتماعية وسياسية خارج إيران، يتجاوب هذا الفكر مع حاجتها وينسق مع مرحلتها وطبيعة قضاياها وصراعاتها، كما أتوقع أن يحصل ذلك في العراق مثلاً؛ ولهذا التوقع قصة مستقلة!

الغزو والهوية الثقافية

ملاحظات أولية حول حقيقة المفهوم وصدقيته

يفترض في الكثير من البحوث والمقالات أن تتجاوز البديهيات وتكف عن الشروع من الصفر دائماً، لكن يبدو أن هذا الأمر غير ممكن خصوصاً في المسائل التي تثير جدلاً. فإذا وجدت مثلاً من لا يزال يناقش في جدوى استمرار التحديث وفاقاً للنماذج الموروثة التي ألفها عالمنا العربي ـ الإسلامي من مشروع التحديث الغربي، ومن لا يزال يشك في أنّ أزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان تعود أصلاً إلى أزمة الشرعية السياسية في المنطقة، وإذا رأيت من لا يزال يناقش في دور الثقافة والمثقف متغافلاً عن أزمة الثقافة والمثقف، التي يمكن أن تنتهي أهم عناصرها إلى مخلفات التكوين وطبيعة العلاقة مع السلطة والمجتمع؛ إذا رأيت من يتجاوز كل ذلك في هذه القضايا ونظائرها، فإنك تحس بالحاجة لتأكيد البديهيات والتذكير بها، وأحياناً إثباتها والبرهنة عليها، وقد قيل: من أشكل المشكلات إثبات البديهيات!

وفي قضية مثل قضية الغزو الثقافي نجد أنفسنا مضطرين للانطلاق من تأكيد البديهيات والتذكير بها قبل أن ندخل في التحليل، ولا سيما مع

تشابك وجهات النظر التي يذهب بعضها إلى أنّ القضية متكلفة ومبالغ فيها، أو أنها وهمية مصطنعة، إذ لا مجال في عالم اليوم الذي تتواصل فيه الثقافات وتتفاعل أنماط السلوك الإنساني، أن نتحدث عن «غزو ثقافي»، خاصة بعد أن سقطت الجدران والأسوار الحديدية التي كانت تحيط بعض البلدان «ولم يعد أحد بقادر على رفع سياج حول بلده»، على حد تعبير إدغار بيزاني مدير معهد العالم العربي الباريسي، في حديث له عن جانب من جوانب القضية.

دفع التباسات

يبدو أن هناك التباسين لهما دورهما في تعويم مسألة الغزو الثقافي، الذي يتعرض له العالم العربي ـ الإسلامي عامة ليس من الآن، إنما من يوم أن فقد مؤهلات القدرة والقوة والمعرفة وأضحى أسير التبعيات. بقدر ما يبدو هذان الالتباسان شكليين، إلّا أنّ لهما الدور في دفع التيار الناكر للغزو إلى العناد والتشنج وأحياناً السخرية، التي لا يمكن أن تعود إلّا بالضرر على الجميع.

هذان الالتباسان هما:

أولاً: إن الإسلاميين هم من تبنَّوا قضية الغزو الثقافي وحملوا رايتها باكراً. مفاد مقالة الإسلاميين هنا أنّ العالم العربي ـ الإسلامي واقع كما هو معروف، في معرض خطط وأهداف الغرب، لاستلاب مجتمعاته والنيل من دينها وقيمها وثقافتها وسلوكها وهويتها. وإن ما يهدف إليه الغرب من الغزو، هو إبقاء سمة التخلف مستمرة في هذا الجزء من العالم.

ثانياً: إن الجمهورية الإسلامية في إيران اليوم، تكاد أن تكون الدولة الوحيدة من بلاد العالم الإسلامي التي تتبنى القضية، وتحمل رايتها وتدعو لمواجهة الغرب على أساس تخطيط جاد وموحد.

فرفع الإسلاميين شعار القضية وتبنّي إيران لها اليوم، هما سببان ألَّبا الذهنية العامة لبعض الاتجاهات الثقافية والرسمية، حتى أضحت لا تنظر للقضية في حجمها الحقيقي، ولا تمنحها الاهتمام الذي تستحقه؛ بل ذهبت بعض الاتجاهات الثقافية في المنطقة العربية ـ الإسلامية لحمل قضية الغزو الثقافي في طرح الإسلاميين، على أنها قضية أيديولوجية غير واقعية، ترفع كشعار في إدارة الإسلاميين لمعركتهم الفكرية والاجتماعية مع الاتجاهات الثقافية الأخرى، بالذات الاتجاهات العلمانية.

وفي مسألة إيران، نظرت الأغلبية إلى أن القادة الفكريين والسياسيين في البلد مدفوعون لطرح قضية الغزو الثقافي كشعار أيضاً، يهدف إلى استمرار أوار المعركة بين مشروع الثورة الإسلامية والمشروع الغربي. وخلصوا ببساطة عجيبة إلى أنّ الطرح في إيران هو الآخر طرح أيديولوجي يهدف تحقيق غايات سياسية واجتماعية، وأن الغزو الثقافي قضية وهمية مختلقة لا أثر ولا وجود لها في الواقع، وهي لا تعدو أن تكون أداة وحسب.

من المؤكد أننا نتفهم بعض المواقف التي أقرّت بالغزو الثقافي كقضية واقعية حقيقية لها واقعها وأطرافها، إلّا أنها لم تبغ الاصطفاف مع الإسلاميين خشية ما سجلته بعض الأطروحات الإسلامية من ضيق نظر في رفض كل شيء والتنكر لأي رأي بذريعة الغزو الثقافي، حتى غدا الغزو الثقافي ـ في بعض أطروحات الإسلاميين ـ تهمة جاهزة للحدّ من التفاعل الثقافي الخلّاق وقيداً على الإبداع، وتبريراً للانزواء والتقوقع والكسل عن العمل الثقافي الذي تحتاج إليه مجتمعاتنا.

بل نضيف لذلك أيضاً أن المسؤولين عن الثقافة والفكر في الجمهورية الإسلامية نفسها أكدوا مراراً وبمنتهى الصراحة، أن الغزو

الثقافي لا ينبغي أن يتحول إلى حربة لضرب التفاعل والإبداع، ولا أن يكون قيداً على التبادل الثقافي مع العالم، ولا أن يتحول إلى ذريعة لتبرير الكسل عن الإنتاج الثقافي، والاكتفاء بما هو موجود والانكفاء في دائرة العزلة والتقوقع.

القضية في أطروحات الآخرين

لكي نعالج الالتباسين الآنفين، سوف نختار طريقاً سهلاً وموضوعياً في إعادة بناء القضية. فبدلاً من أن ندخل في نقاش مع الآخرين حول ما يسوقه الإسلاميون من حجج وبراهين، وما يستندون إليه من وقائع في الحديث عن الغزو الثقافي سواء تعلق الأمر بإيران أو ببلدان العالم الإسلامي الأخرى؛ بدلاً من ذلك كله، سنوجه أنظار الآخرين من الرافضين لوجود الغزو الثقافي، ولأولئك المتحاملين على الإسلاميين وهم يرمونهم باختلاق القضية لأغراض أيديولوجية تفرضها ظروف الصراع الداخلي مع التيارات الأخرى؛ سنوجه أنظارهم إلى بلدان أخرى من العالم تشاركنا في رفع شعار «الغزو الثقافي»، وفي تبنّي القضية بشكل جاد وبحساسية ربما توازي في بعض البدان (كفرنسا وألمانيا من البلدان الأوروبية) درجة الحساسية التي بلغتها القضية في بلادنا.

فببساطة تعضدها الوقائع والأرقام نجد أنّ أوربا تتحدث صراحة عن غزو ثقافي أميركي، رغم أنّ أوربا تشترك مع أميركا في بناء حضاري موحد. ليس هذا وحده، وإنما تكتسب قضية الغزو الثقافي الأميركي لأوربا أهمية استثنائية متزايدة في بلدين، الأول فرنسا والثاني ألمانيا.

بشأن روسيا، وهي مركز من مراكز القوة العالمية لايستهان به أبداً، نجد عموماً أن هناك تياراً لا يقلّ في محتواه الثقافي والفكري وفي مضمونه

الاجتماعي والسياسي، يحذّر من الغزو الثقافي الغربي الأميركي والأوربي، وينبه إلى المخاطر الشديدة المترتبة على الانفتاح، ويدعو في المقابل إلى إحياء الهوية والثقافة السلافية، بحيث تكون هي المنحدر الذي تلتقي فيه الأمة الروسية، في بناء هويتها المتميزة وذاتيتها وثقافتها الخاصة.

ضمن هذه الرؤية تحديداً، وليس لأسباب اقتصادية محضة، تتوزع الاتجاهات السياسية في روسيا؛ بين تيارين يدعو الأول للانفتاح على أميركا وأوربا دون أن يبدي حساسية خاصة إزاء مسألة الثقافة القومية والهوية والانتماء السلافيين، فيما يدعو الثاني لالتزام النزعة القومية المحضة كأسلوب من أساليب حماية الثقافة والذات القومية.

هذا في أوربا وروسيا، أما في اليابان فإن الياباني قد يسمح ضمن تكتيكات السياسة والمصالح الاقتصادية، بتحويل نسبي لميزان التبادل التجاري مع أمريكا ومع أوربا، إلّا أنّه لا يسمح باختراق منظومته الثقافية والقيمية الخاصة التي لا زالت تجمع اليابانيين في إطار نسيج اجتماعي متين، ما يزال يستعصي على أدوات الاختراق الأميركي ـ الأوربي. فما زال الياباني مع كل التقدم الذي أحرزه البلد، ورغم مظاهر التحديث والأوربة والأمركة؛ ما يزال ينشد إلى ثقافته الخاصة، وما زال الأميركي يعيش حيرة كبيرة في فهم هذا اللغز: أي كيف يكون الياباني بمثل هذه الذهنية الخلاقة في إنتاج التكنولوجيا، وبمثل هذه القدرة العجيبة في التأقلم مع مظاهر التحديث الطاغية، وإلى جوار ذلك يعيش هذا الإصرار الكبير على الالتحام مع ثقافته الخاصة وتقاليده وأعرافه!

وإذا تركنا هذا الصف من العالم المتقدم، ونظرنا إلى العالم الذي يطلق عليه: العالم الثالث، واعتبرنا الصين ـ تجاوزاً ـ في عداده؛ لرأينا أن بقاعاً كثيرة من هذه الرقعة الممتدة تتحدث عن مخاطر الغزو الثقافي،

وتؤكد في مقابل ذلك نزوعات خاصة للهوية والذات والثقافة القومية تلجأ إليها وتحتمي بها.

يتبين من حصيلة العرض السريع، أن قضية الغزو الثقافي هي قضية واقعية حقيقة يعيشها العالم على مستوى عالمي. وهي من ثمّ لا تقتصر على إيران وحدها ولا على الإسلامين دون خلق الله الآخرين!

الفوارق

ما يبدو من سياق هذا العرض، أن أميركا هي الدولة الوحيدة في العالم التي لم تطرح حتى الآن شعار الغزو الثقافي، ولا تعاني من قضية على هذا المستوى. والباعث لذلك ليس أسباباً نفسية وتاريخية كما اعتدنا أن نقول في العادة، حيث تفتقد أميركا إلى العمق الحضاري والهوية المتميزة، اللذين تخشى عليهما إزاء تهديدات الثقافات الأخرى، إنما أيضاً لأنها تملك مقدرات السلطة في مجالات القوة والقدرة والمعرفة، والمتفوق لا يطرح شعار الغزو ولا يخاف منه، بل هو من يغزو. هذه حقيقة ينبغي أن تكون حاضرة في وعينا، لا ينبغي أن نجعلها تغيب وسط لغة الشكوى والتظلم والبكاء على الأمجاد التاريخية الدارسة، فلا سبيل إلى صدّ الغزو الثقافي، إلّا بتحقيق شروط النهضة وإحراز التقدم على الصعيد الموضوعي. ورحم الله السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1403 هـ) المفسر القرآني الكبير، حيث كتب: «وإنما تحتاج السنن الاجتماعية في ظهورها ورسوخها في المجتمع إلى عزائم قاطعة وهمم عالية، من نفوس قوية لا يأخذها في سبيل البلوغ إلى مآربها عيّ ولا نصب، ولا تذعن بأنّ الدهر قد لا يسمح بالمراد، والمسعى قد يخيب، ولا فرق في ذلك بين الغايات والمآرب الرحمانية والشيطانية».

أجل، لا فرق بين المشروع سواء أكان منحدره من منطلق الخير أو من منطلق الشر، فكلاهما يحتاج إلى الهمة والتوفر على أسبابه الموضوعية التي تحرز الغلبة والتفوق فيه.

وعودة مجددة إلى السياق حيث نجد أن الكثير من بلدان العالم ومن بينها دول متقدمة تشاركنا الحديث عن الغزو الثقافي. أجل، ما يختلف هو مستوى الطرح وطبيعة فهم القضية وزاوية النظر إليها، مضافاً لتفاوت البواعث والمبررات. فحين نرى ألمانيا تهتم بموضوع الغزو الثقافي، الأميركي بالذات. علينا أن لا ننسى تلك النزعة التاريخية في هذا البلد، إلى هوية ألمانية تكون قاعدة ومظلة ليس للحضارة الأوربية وحدها، وإنما للعالم أجمع وهذا النزوع تغلّف في حياة الألمان بالفلسفة والفكر والسياسة، حيث أُصطنعت تيارات فلسفية وفكرية لتبريره.

وفي فرنسا يترافق الحديث المكثف عن مخاطر الغزو الثقافي الأميركي، مع نزعة مماثلة تعبر الفرانكفونية عن أحد مظاهرها.

وفي العالم الإسلامي يتلازم الحديث عن الغزو الثقافي الآخر، مع نزوع لتأكيد الهوية الإسلامية، ليس ذلك وحسب، بل واعتبار الإسلام قاعدة لنهوض العالم الإسلامي، ومنطلقاً لإشعاع قيم الخير والإنسانية على العالم أجمع، كون الإسلام وحي الله وآخر رسالات السماء إلى الأرض.

هذه كلها ـ وغيرها أيضاً ـ فوارق موجودة لا مجال لإنكارها والنظر لقضية الغزو من خلال رؤية نمطية واحدة. ما يهمنا فيها هو دلالتها الأكيدة على وجود قضية واقعية وحقيقية تتداولها بلدان العالم تحت عنوان: الغزو الثقافي، وإليكم فرنسا كمثال يسبق حتى المثال الإسلامي في إيران.

المثال الفرنسي

المثال الفرنسي في حديثه عن محاولات الغزو الثقافي الأميركي في سلخ الهوية الثقافية المميزة لفرنسا وأوربا، يعطينا بكثافة معطياته من أرقام وشهادات رجال الفكر والسياسة، ويعطينا صورة جلية وواضحة وبالألوان أيضاً عن تقاسيم الموضوع الذي نتحدث عنه.

تشير بعض الدراسات إلى أن موضوع الغزو الثقافي الأوربي طرق الساحة الأوربية للمرة الأولى، مع نهاية الحرب الأوربية (العالمية الثانية، التي فتحت أبواب القارة على المشاريع الأميركية.

ففي نهاية السبعينيات، صدرت كتب فرنسية متعددة عن الموضوع، من بينها «الحرب الثقافية» لهنري غوبار، و«فرنسا المستعمرة» (بفتح الميم) لجاك تيبو. وفي مطلع الثمانينات، بدأت الصحف الفرنسية سلسلة من المعالجات باتجاه القضية، كان من بينها المقال الذي كتبه رئيس تحرير لوموند (عدد 4/ 7/ 1980م) بعنوان «حيث تنتصر أميركا».

ماذا أرادت أن تقول الأصوات الفرنسية من خلال ذلك؟ يجيب دارس عربي عن السؤال: «إنّ القاسم المشترك الأعظم بينها هو لفت النظر بإلحاح، وتحذير إلى مخاطر الغزو الثقافي الأميركي على فرنسا والدول الأوربية الأخرى، وتهديدها هويتها الثقافية ومسخها التدريجي للمواطن الأوربي ليصبح تدريجياً عاشقاً ومقلداً لنموذج الحياة الأميركي، ببنطلون الجينز والثياب المزركشة والكوكا كولا والهامبرغر والديسكو الصاخبة، والسوبرمان والعنف والانحلال الجنسي والعبثية واللامبالاة والضياع، وليكون ضحية الإعلانات التجارية المثيرة»[1]. سنعتمد على

(1) عزيز الحاج، **الغزو الثقافي ومقاومته**.

كتاب «الحاج» هذا في نقل بعض النصوص، وهو بالمناسبة لا يمت للإسلاميين بصلة، بل بدأ شيوعياً قبل أن يتحول إلى صفوف البعث العراقي، والمهم أنه استفاد من سنوات مكوثه في باريس، ممثِّلاً للعراق في اليونيسكو ليكتب بعض فصول كتابه المشار إليه.

أما غوبار مؤلف «الحرب الثقافية» فيستخدم «تعبير (المطرقة الثقافية الأميركية) التي ما فتئت تضرب وتدق منذ 1945م، حين تحقق ما يراه استسلاماً فرنسياً وأوربياً ثقافياً يتجلى في كل ميدان». ثمّ يضيف «وباسم: الجديد. . الجديد دائماً، يتم استيراد آخر التقليعات الثقافية الأميركية»[1]. وفي مكان آخر يسجل مؤلف «الحرب الثقافية» أنّ «هذه الحرب هي أخطر وألعن من الحرب الساخنة، لأن الأخيرة تعبئ الجماهير بينما الأولى تشلّ الإرادات حيث تتسلل بمكر وتدريجياً، وتدق بمطرقتها بإلحاح واستمرار على الأذهان والعقول والأذواق». إزاء ذلك: «أصبح استسلام الأوربيين أمام طريقة الحياة الأميركية يتجلى في كل مكان: في أسلوب الاستهلاك والملبس ووسائل اللهو، وحتى في الجامعة»[2].

في مقال رئيس تحرير لوموند نجد ما يشير إلى مصاعب أميركا العالمية، لكن باستثناء الميدان الثقافي الذي تتقدم فيه «فلغتها وقيمها ونتاجاتها الثقافية والفنية أخذت تهدد بلدان العالم كله في هويتها الثقافية»[3]. ثمّ تستمر الدراسات بعد ذلك بذكر معطيات خطيرة عن

---

(1) عزيز الحاج، مصدر سابق، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص20.

(3) المصدر نفسه، ص21.

هيمنة اللغة الأميركية (الإنكليزية) على الفضاء العلمي في فرنسا حيث 60% من الإعلام العلمي بالإنكليزية، وإن 70% من الباحثين في البلدان الناطقة بالفرنسية يستعملون مصادر إنكليزية، وإن من (615) بحثاً أعده (586) باحثاً فرنسياً لم ينشر منها بالفرنسية غير (142) فقط. وبعد اللغة يستعرض جوانب الموسيقى والفن والغناء، والسينما والإذاعة والتلفزيون، ثمّ يخلص هؤلاء الباحثون في تحليل بنية الغزو الثقافي الأميركي، إلى أنه لا يعود إلى أسباب التفوق التقني وإنما «لأن هذه الهيمنة هي نتاج سلطان جهاز اقتصادي، وقوة نظام أيديولوجي، وإستراتيجية جيش ثقافي هائل»[1].

على الصعيد السياسي الرسمي أبدى الرئيس الفرنسي ديستان، في نيسان 1976م قلقه لتدهور الإنتاج الفرنسي التلفزيوني وطغيان الإنتاج الأميركي في التلفزيون الفرنسي. وفي حزيران 1979م حذر تقرير لمجلس الشيوخ الفرنسي، من عواقب الوضع السيّئ للتلفزيون الفرنسي أثر أمركة البرامج التلفزيونية، كأحد أهم أسباب الوضع الصعب الذي تعاني منه التلفزة الفرنسية. (بودّي أن أجدد الإشارة إلى أهمية كتاب د. عزيز الحاج: الغزو الثقافي ومقاومته، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983م. فرغم قِدم الكتاب إلّا أنه ما يزال يتسم بأفكار حيوية حيال مقولات الغزو، الهوية، الثقافة الوطنية).

(1) المصدر نفسه، ص28.

الغزو الثقافي

اختراق مبرمج لنظام القيم والسلوك الاجتماعي

تحديدات أولية

نستحضر من المقال السابق، بأننا تناولنا مفهوم الغزو الثقافي بوصفه مصطلحاً متداولاً على نطاق عالمي لا يقتصر على الإسلاميين أو على الجمهورية الإسلامية وحدها، وهو إلى ذلك يشير إلى قضية ساخنة في أوربا وروسيا وفيما يطلق عليه العالم الثالث، وبضمنه العالم العربي ـ الإسلامي.

ونذكّر أيضاً أنّا ختمنا المقال السابق بنصوص دالة لمتابعة الموضوع كما هو مثار الآن في إيران، خاصة وأنّ الكتاب الذي بين أيدينا «تهاجم فرهنكي ونقش تاريخي روشنفكران»، أي: «الغزو الثقافي والدور التاريخي للمثقفين» (279 صفحة من الحجم الوسط) الصادر حديثاً عن مؤسسة كيهان الصحافية الطهرانية، يمدنا بالغزير من المعلومات في هذا الجانب.

لكن نبدأ قبل كلّ شيء بإعطاء خلفية ولو إجمالية للموضوع. ففي 6/ حزيران/ 1992م التقى آية الله السيد الخامنئي بجمع من المفكرين

والباحثين والمسؤولين في الأجهزة الثقافية والفنية والإعلامية، وقد دار الحديث في هذا اللقاء عن الغزو الثقافي بلغة صريحة دالة وأرقام مبسوطة. لنا أن نوضح أنّ حديث السيد الخامنئي هذا، جاء إثر احتدام النقاش في وسائل الإعلام، عن شيوع مظاهر مكثفة في الشارع، هي خلاف قيم المجتمع وفي تعارض مع مشروع الثورة الإسلامية، مضافاً إلى أنها تعكس مظاهر بارزة للتغريب.

رغم أن حديث السيد الخامنئي فتح المجال لتناول أكثر صراحة وجرأة لموضوع الغزو الثقافي، ودوره في تشويه السلوك الاجتماعي وهدر طاقات الشباب أو تحييدها، إلّا أن الإطار العام للقضية بقي في حدود النقاط التالية:

أولاً: يبدو بديهياً أن تكون إيران التي يقوم كيانها السياسي على مشروع الثورة الإسلامية، مستهدفة بفعل غربي، وذلك على قاعدة الصراع بين الإسلام ـ الغرب، الذي يفسر بدوره على ضوء التضاد المتصوّر بين الفكرين والثقافتين الغربية والإسلامية، حتى يذهب مؤلف كتاب «تهاجم فرهنكي» الذي بين أيدينا، إلى أن هذا التضاد هو من ضروب التضاد الذاتي بينهما[1]!

ثانياً: ازدادت الهجمة الثقافية واكتسبت طابع الخطة المبرمجة بعد نهاية حرب السنوات الثمان (1980 ـ 1988م)، وفي ذلك يكتب إسماعيل شفيعي سروستاني مؤلف «تهاجم فرهنكي»: «لم يكن هدوء صوت المدافع ليعلن عن نهاية الحرب، بل كان إشارة إلى بداية الحرب

---

(1) إسماعيل شفيعي سروستاني، **الغزو الثقافي والدور التاريخي للمثقفين**، مؤسسة كيهان، المقدمة، ص 5.

الحقيقية»[1]. هذا أمر طبيعي وهو نتيجة منطقية للنقطة الأولى، فطالما ظلت إيران مشروعاً قائماً على أساس الإسلام سيتواصل استهدافها.

ثالثاً: في الأوقات العادية يكون من السهل التمييز بين الأفكار والمواقف والمصطلحات، بيدَ أن الأمر يحتاج إلى جهود مضاعفة في أوقات الأزمة. وفي المسألة الثقافية تحديداً، حصل ولا يزال خلط كبير بين الغزو الثقافي والتبادل الثقافي، فبقدر ما أن الأول هو خطيئة تحتاج إلى كفاح ومواجهة، فإنّ الثاني فضيلة تحتاج إلى أن تدخل حياتنا الثقافية.

لذلك دأبت الأطراف المعنية إلى التزام الحذر على أساس التمييز بين الغزو والتبادل، وأن لا يُصار إلى الرفض المطلق وتبرير حالات الكسل والتقاعس باسم الخوف من الغزو الثقافي، تماماً كما من الضروري أن لا يورط المجتمع بمتاهات مظلمة باسم الانفتاح والتبادل الثقافيين.

رابعاً: الغزو الثقافي يتحرك في أوساط المجتمع الإيراني عبر جبهتين؛ في الداخل عبر النخب الثقافية التي تنحدر من ذات المبادئ التي نهضت بها النخبة الثقافية في التاريخ الإيراني الحديث منذ قرن ونصف تقريباً. ومن الخارج عبر التهديدات الثقافية الغربية لقيم وسلوك المجتمع في الثقافة والسلوك الاجتماعي، وفي الاقتصاد أيضاً عبر طغيان النزعة الاستهلاكية.

خامساً: ما يسترعي الانتباه أن الخطر الثقافي وهو يصدر من الجبهتين، لا يمثل تهديداً يعتد به على الصعيد الفكري المباشر، إنما

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تنصب نتائجه في تأثيرات بليغة على السلوك الاجتماعي، بالذات لفئات الشباب في العاصمة والمدن الكبرى. ومرد ذلك يعود أولاً إلى طبيعة فكر النخبة؛ ففكر النخبة محدود التأثير على الدوام، لا يتسم بالمرونة ولا بالعملية والوضوح، لذلك لا تستسيغه الجماهير العريضة ولا تتفاعل معه. وفكر النخبة الثقافية في إيران لا يختلف عن غيره، بل يزداد عجزه وانحساره ويفقد قدرته على أن يتحول إلى تيار مؤثر في فكر الناس، إذا أخذنا بنظر الاعتبار الجوانب الأخرى.

أما ثانياً، فإنّ المجتمع الإيراني يسجل بجميع المقاييس خصوصية واضحة في الالتزام الديني والارتباط المذهبي والولاء للفقهاء، خاصة خلال القرون الخمسة الأخيرة؛ لارتباط هذه الخصلة بصياغة الهوية الإيرانية الدينية ـ الوطنية. وعناصر مثل هذه الخصوصية وفّرت بشكل عام، جداراً عازلاً حال دون تأثير عميق لفكر النخبة التغريبي على عقول الناس، وإن كانت مظاهر التغريب نفذت عبر المظاهر السلوكية.

أما السبب الثالث، وربما الأهم في عدم اكتساب الغزو الثقافي الداخلي والخارجي لصبغة فكرية في إيران، فيعود في المرحلة الحاضرة على الأقل، إلى وجود الدولة الإسلامية، وما يهدف إليه الغزو هو خلخلة البناء الاجتماعي لمجتمع الدولة، وهز الثقة في صحة الاختيار الإسلامي الماثل في الكيان السياسي الحاضر، بمعنى أنّ المعركة تستهدف تحقيق أغراض عملية، لذلك يتجه الغزو إلى الواقع مباشرة ليقارع الدولة على أرضها ويحاول ضربها في مواطن قوتها. بعبارة أوضح، الغزو يهدف تحييد قطاعات من الشعب، بالذات فئات الشباب وعزلها عن الدولة من خلال تحويلها إلى فئات عاطلة فاسدة.

حين تبلغ المعركة هذه المرحلة تكون خطيرة؛ لأنّ الصراع على

الأرض مباشرة، والإنسان عرضة لإغراءات عملية ولإفساد سلوكي، لا يفلح الفكر وحده في مواجهته، بل لا بد من تحصين الأرض، وتأمين حاجات المجتمع كي لا ينفلت الإنسان ولا ينهزم أمام غزو الواقع. من هنا لا يكفي في مواجهة هذا النوع من الغزو أن نتحدث فقط عن دوافعه ووسائله، ولا أن نؤلف الكتب التي نمجد فيها الإسلام ونندين الغرب، فهذه كلها وسائل تدخل في شروط المرحلة الأولى في صدّ الغزو، أما المراحل التالية فهي تحتاج إلى عمل وإلى إنجازات يشهدها الواقع على الأرض، ويستفيد منها الإنسان مباشرة. فالشاب الذي تحاصره أفلام الفيديو وتنهمر عليه الصور الماجنة وتتوفر بين يديه أنواع المخدرات، يحتاج حتى يملك الضمانة في عدم الانحدار نحو شباك العدو، إلى شروط موضوعية من زواج وعمل ورفاه معقول، بالإضافة إلى الحصانة الأخلاقية والوازع الديني، بل لنقُل: إنّ الوازع الديني والحصانة الأخلاقية يتصلبان من خلال الشروط الموضوعية وعبرها. هذه هي القاعدة العامة التي تحكم المساحة العريضة من الناس، وإن كان للاستثناءات موقعها.

ما دام الغزو يستهدف سلوك الإنسان على الأرض، وما دامت الخطة الغربية تهدف زعزعة ثقة الإنسان الإيراني بكيانه السياسي الحالي، نجد أن تأثيرات هذا الغزو تكاد تنحصر على محيط العاصمة والجامعات والشرائح الممعنة في الطابع المدني، بالذات في المدن الكبرى. أما الفئات الاجتماعية العريضة في الأرياف والمدن الصغيرة، فلا زالت ثقافة التغريب عاجزة حتى اللحظة عن اختراقها، وإن كان ذلك لا يكفي ضماناً على زحف التغريب إلى القرى والأرياف والمدن الصغيرة، إذا غابت الإنجازات التي تحصن الإنسان عملياً وواقعياً وميدانياً، ولا سيما مع قوة دفع موجات العولمة ووسائل الاتصال.

هذه النقاط الخمس توجز لنا محددات القضية التي يطلق عليها الآن في إيران قضية «الغزو الثقافي». ما نأمله أن نعطي خلال الفقرات الآتية مضموناً تفصيلياً للقضية، مع استعراض أبرز خطوط العلاج المتداولة، مستفيدين من كتاب «تهاجم فرهنكي»، ومصادر أكثر أساسية تتحدث بلغة صريحة وبدلالات رقمية كافية.

معنى الغزو الثقافي

ما دمنا مع الغزو الثقافي أمام ظاهرة اجتماعية أكثر من كوننا أمام حالة فكرية، فإننا سنبتعد قدر الإمكان، عن التحديدات النظرية الصارمة التي تلتزم بها الأطر الأكاديمية في البحث.

لذلك فحين نتحدث عن معنى الغزو فلا نبحث عن تعريف أكاديمي، وإنما نتقصى الظاهرة كما تتحرك في المحيط الاجتماعي، وتعكس حركتها ومضمونها بأوضح ما يدل عليها؛ أي إننا نستخدم التعريف لأغراض إجرائية تنفيذية تفي برصد الظواهر وتقريب مضامينها إلينا، ولنتذكر جيداً أنّ كُتّاباً مرموقين، ـ كمن أشرنا لبعضهم حين تحدثنا عن قضية الغزو الثقافي الأميركي للمجتمع الفرنسي ـ، يكتفون بمثل هذه البيانات الإجرائية التي تفي بإيصال المدلول إلى القارئ؛ لأنّ المهم لدى أولئك التنبيه إلى الخطر، وليس ممارسة استعراض القوة كما هو شأن بعض الباحثين العرب، الذين اهتموا في القضايا التي يطرقونها بالمنهج والتأسيس والتأصيل المنهجيين، أكثر من اهتمامهم بأزمة الواقع ونظرية الحلّ.

المسؤول الأول في البلد، آية الله السيد علي الخامنئي يلخص لنا مؤدّى الغزو الذي يتعرض إليه المجتمع الإيراني، بقوله: «أما معنى

الهجوم الثقافي، فهو أن تشن قوة سياسية أو اقتصادية، حرباً على المبادئ الثقافية لشعب من الشعوب، وذلك لتنفيذ أهدافها الخاصة والتحكم بمصير ذلك الشعب. إنهم يفرضون بالقوة عقائد جديدة على تلك الدولة، وعلى شعبها من أجل ترسيخها، بدلاً من ثقافة ومعتقدات ذلك الشعب». ثمّ يضيف: «الهدف من الهجوم الثقافي هو اجتثاث أصول الثقافة الوطنية والقضاء عليها».

أحمد توكلي المرشح الأقوى الذي نافس الرئيس رفسنجاني في انتخابات الرئاسة (حزيران 1993م) وحاز على أربعة ملايين صوت، حدد معنى الغزو ومصداقه في برنامجه الانتخابي على نحو واضح، حين أعاد الغزو إلى طبيعة الصراع بين الإسلام والغرب، بين «ثقافة [إسلامية] تدّعي أنّ بإمكانها أن تقول كلمة جديدة في عالم اليوم، إزاء سلطة وهيمنة الثقافة الغربية المادية». ثمّ أوضح «أنّ هذا الصراع اكتسب بعد انهيار الشيوعية أبعاداً متقدمة، حيث من الطبيعي أن تكون إيران أول ما يستهدف. من مظاهر الحملة على إيران، التركيز على الجانب الدنيوي المفرط في المعاش وجرّ المجتمع للروح الاستهلاكية، وتحريك الشهوات وإثارتها على صعيد الأخلاق الفردية. وفي الجانب السياسي، التركيز على ما يصورونه عجز نظام ولاية الفقيه عن إدارة الدولة، وعدم كفاية الأحكام والقيم الإسلامية في إدارة المجتمع، والعلوم الإنسانية ـ كما يعتقد السيد توكلي ـ هي واحدة من ذرائع هؤلاء في تحقيق أهداف هذا الجانب من الغزو»[1].

رئيس الجمهورية الأسبق هاشمي رفسنجاني أوضح في حديث

---

(1) مقتبس من نص برنامجه الانتخابي، صحيفة رسالت، 2 ذي الحجة 1413 هـ.

صحافي أجاب فيه على أجوبة الصحفيين، أن هناك نظرة قاصرة في الداخل تتعامل بسذاجة وسطحية مع قضية الغزو، سواء أكان ذلك على مستوى إدراك بواعث القضية أو على مستوى رصد مظاهرها. ما يؤكده رفسنجاني وكذلك أكثر من مسؤول بارز، أنّ مظاهر عدم الالتزام الكامل بالحجاب هي ليست الغزو الثقافي، وإن كانت بحد ذاتها ظاهرة سلبية يمكن أن تكون إحدى أدوات الغزو، إنما «المسألة أكثر عمقاً وجذرية من هذا المظهر بكثير. الغزو يهدف إلى أن يسلبنا شبابنا ويقطعهم عنّا من الجذور. ونحن في المجلس الأعلى للثقافة وفي المراكز الأخرى نحاول أن نواجه الظاهرة بشكل جاد، بيد أننا نواجه مع الأسف نظرة تتسم بالكثير من السطحية».

وعند هذه النقطة ـ استهداف الشباب ـ يلتقي الرئيس رفسنجاني مع السيد الخامنئي الذي يقول بصراحة: «لو أنهم أرادوا أن يحاصروا الشاب الذي سبق أن ذهب إلى الجبهة فإنهم يعطونه في البداية جهاز فيديو، ثمّ يثيرون شهوته بوضع الأفلام الجنسية القذرة في متناول يده، ثمّ يجرونه إلى عدة مجالس لهو وفجور... أنا لدي أخبار كثيرة من مختلف مدن البلاد، ولا يمرّ يوم وليلة إلّا ونسمع بأخبار من هذا القبيل»[1].

أما كتاب «تهاجم فرهنكي» فيعطي صورة مجسمة لضخامة النشاط المعادي للمجتمع، حين يعكس مصاديق الغزو وضرب قيم المجتمع واختراق سلوكه، كما يلي: «إن توزيع آلاف أجهزة الفيديو، بالشكل الذي تحوّل فيه هذا الجهاز إلى واحد من المصادر الأصيلة للتغذية الثقافية، وبث الملايين من أفلام الفيديو، ونشر الملايين من المجلات

(1) خطاب 6 حزيران، 1992م.

والكتب الأدبية والثقافية التي تعدّ مصداقاً تاماً وبارزاً لـ«كتب الضلال»، وانتشار الحلويات المغلفة بصور مبتذلة بين الأطفال والشباب الغافل ما يراد به، وشيوع الملصقات التي تحمل آلات نفي الهوية، وتصميم الأشكال التي ترمز إلى ثقافة الأجنبي، وتحوّل ملابس الأطفال والشباب إلى لوحة إعلان سيّارة؛ هي جميعها أمثلة للهجوم الثقافي الذي يهدف إلى قطع الشاب تدريجياً عن هويته المعنوية والوطنية، وإفقاده الاعتماد على نفسه، وربطه بمظاهر دنيا الغرب الملونة، حتى يتحوّل الغرب إلى دنيا الآمال التي ينزع إليها. ومن الطبيعي أن هذا الجيش المهاجم إذا نجح في حملته، فسوف لن يحتاج حتى إلى إطلاق رصاصة واحدة»[1].

قد يخطر في ذهن البعض أن في الأمر مبالغة ما، وأنّ هذه المظاهر وغيرها هي محطات يمرّ بها الشباب في حياته قبل أن يرسو على طموحات ناضجة ويبلغ الرشد المطلوب، وقد يتعلل البعض أن هذه المظاهر باتت صوراً مألوفة للحياة في المجتمعات الإسلامية في جميع بلاد المسلمين.

وقد يتصوّر البعض أنّ إشاعة هذه البضاعة الاستهلاكية المفسدة، تتم بدوافع تجارية محضة، وبهدف استيفاء أكبر قدر من الأرباح، دون أن تهدف ابتداء تحقيق مرامي النيل من قيم المجتمع وسلوكه، عبر ما أطلقنا عليه الغزو الثقافي.

أخيراً قد يقال إنّ المسألة بكاملها تنطوي على تهويل، يحاول أن يخفي جوانب التقصير عن النهوض بأعباء البناء والتغيير الثقافي

---

(1) المصدر نفسه، ص7.

والاجتماعي. ومن ثمّ تحولت هذه المظاهر إلى مجرد ذريعة لتسويغ التقاعس عن الإنتاج الثقافي، وتوفير شروط الخصوبة الثقافية والاجتماعية في مجتمع المسلمين عامة، ومجتمع الدولة الإسلامية خاصة.

إذا أردنا أن نناقش علامات الاستفهام هذه نحتاج إلى أن نعود إلى لغة البديهيات التي طوينا الحديث عنها في المقال السابق. إنما نكتفي بالتذكير أن الغزو الثقافي هو قضية عالمية تعاني منها المجتمعات بأغلبها. بالنسبة لنا نحن المسلمين، فنحن في مرمى الآخرين، بالذات في مرمى الحضارة الغربية، لا فرق في أن تكون دوافع الغرب اقتصادية أو حضارية، إنما العبرة بوجود القصد المسبق والخطة المدبرة، وواقع المجتمعات الإسلامية حتى في أشد بلاد المسلمين تقليدياً ومحافظة، خير شاهد على ما نقول.

أما إيران فأعتقد أنّ الجميع يعرف أنّ لها حساباً خاصّاً، وأنّ الغرب لا يألو جهداً في استخدام كل الوسائل المتاحة للتأثير على التجربة الإسلامية فيها. وبعدُ، ما أحرانا أن نتمثل كلاماً لأمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (ع)، وهو يهتف بنا «من نام لم يُنم عنه»، فحتى لو كنا في غفلة فإنّ عدونا لن يغفل عنا أبداً.

وإذا أراد البعض مزيداً من الأرقام، فسأترجم مقطعاً من الخطاب الذي أدلى به السيد الخامنئي بتاريخ (الأربعاء/ 2 ذي القعدة/ 1414هـ) وتحدث فيه بصراحة شديدة عن مظاهر الغزو، وعودة هذه المظاهر إلى خطة مدبرة، تتحرك ببواعث غير مالية، حيث قال: «انظروا إلى أعمال هؤلاء المهربين، وتلك الفئة التي توزع أفلام الفيدو وأشرطة الأفلام

الجنسية، والصور والكتب المثيرة للشهوة، ومجلات العري والإثارة، فستجدون أنها لا تحقق لهم ربحاً تجارياً. وأنا أقول هذا الكلام من خلال معرفة مباشرة بالحقائق، فالمال والربح يتوفران لهؤلاء من غير هذا الطريق، إنما يقوم هؤلاء بهذه الأعمال تنفيذاً لخطة مدبرة تهدف بثّ الفساد وإشاعة الشهوة بين المجتمع الإيراني بالذات في أوساط الشباب وبين العوائل».

أجل، يبقى من بين الاستفهامات المشار إليها آنفاً، الاستفهام الأخير الذي يتضمن شيئاً كثيراً من الحقيقة، فالجميع يعترف أن قضية الغزو الثقافي سُطّحت في إيران وفي العالم الإسلامي، وأنّه لا زالت هناك أشواط تفصلنا عن تحصين الداخل، عبر بنائه وتأمين احتياجاته.

الغزو الثقافي والدور التاريخي للمثقفين في إيران

أطروحة الكتاب

في هذا المقال نواصل الحديث عن أبعاد أخرى من قضية الغزو الثقافي، كما هي مثارة في الجمهورية الإسلامية. ما دام منطلقنا في الحديث هو الكتاب الصادر عن مؤسسة كيهان الصحافية بعنوان «تهاجم فرهنكي ونقش تاريخي روشنكفران» أي: الغزو الثقافي والدور التاريخي للمثقفين (279 صفحة من الحجم الوسط، المؤلف: إسماعيل شفيعي سروستائي)، فمن المفيد أن نعطي صورة محورية عامة لأطروحة الكتاب، قبل أن نستوفي الحديث عن جوانب أخرى ترتبط بالغزو الثقافي. وفي هذا السياق تبرز أمامنا المنطلقات التالية:

أولاً: بعد خطاب آية الله السيد علي خامنئي في 6/ حزيران/ 1992م الذي تحدث فيه بلغة صريحة مباشرة عن مخاطر الغزو الثقافي الذي يتعرض له المجتمع، ازدادت وتيرة الحديث في المطبوعات الداخلية ووسائل الإعلام المذاعة والمرئية عن جوانب الموضوع. فقد بث تلفاز طهران حلقات أسبوعية متسلسلة ومثيرة بعنوان «الهجوم الثقافي». من

جهتها شرعت صحيفة كيهان الناطقة باللغة الفارسية، بنشر سلسلة مقالات مثيرة عن الموضوع انتهت بستة وأربعين مقالاً؛ كانت في واقعها خميرة الكتاب الذي بين أيدينا، حيث عاد كاتب المقالات إسماعيل شفيعي سروستائي إلى إعادة بنائها في مادة الكتاب المشار إليه.

فالكتاب إذاً ولد كاستجابة للاهتمام المتصاعد بموضوع الغزو الثقافي.

ثانياً: يهتم الكتاب كما يشير عنوانه الرئيسي بمعالجة موضوعين، هما: الغزو الثقافي، ثمّ موضوع النخبة الثقافية المتغربة داخل إيران ودورها التاريخي. أما بواعث الربط بين الموضوعين فتتجلى كما يحلل الكاتب، بأنّ الغزو الثقافي وإنْ كان تدبيراً خارجيّاً؛ غربياً بالأساس، يستهدف مجتمع الدولة الإسلامية، إلّا أنّه لم يكن بمقدوره أن ينبسط واسعاً ويتفاعل بشدة، لولا وجود ركائز داخلية يعتمد عليها، تضطلع بدور الأداة النشطة في تنفيذ مرامي الخطة الخارجية. هذه الأدوات والركائز هي النخب الثقافية المتغربة التي اشتد نشاطها في السنوات الأخيرة، بحسب أطروحة الكتاب.

لم تظهر هذه النخب فجأة ولم تلد من فراغ، بل هي رغم تبدّل أدوات عملها ووسائلها، امتداد تاريخي للنخب الأولى التي بدأت بالتبلور والظهور في إيران منذ أواسط العهد القاجاري، إثر تعرفها على الغرب والثقافة الأوربية؛ أي إن نخب اليوم التي تمارس دور الوسيط الفعال في التخريب الثقافي داخل المجتمع، تجاه سلفها أثناء تحليل خلفيتها التاريخية في الرموز الأوائل للتغريب الفكري في إيران من أمثال: ملكم خان (ت: 1326هـ)، آخوند زادة (1812 ـ 1878م)، سيد

حسن مقدم (1898 ـ 1925م)، ميرزا عبد الرحيم طالبوف (ت: 1910م)، زين العابدين مراغه أي (1255 ـ 1328هـ)، أبو القاسم لاهوتي (1885 ـ 1957م) وآخرين، مرة أخرى بحسب مؤلف الكتاب.

لذلك من الضروري للباحث كي يستقيم تحليله للغزو الثقافي من الوجهة الموضوعية، أن يتناول الخلفية التاريخية لتبلور النخبة الثقافية وظهورها في إيران، ثمّ يلحظ كيف مثّلت هذه النخبة أغلب الأوقات، رأس الحربة في إسقاط أي نهضة تنبثق في إيران باسم الإسلام، لكي تستبدلها بالمنهج الغربي.

ثالثاً: في سياق الخلفية التاريخية للدور التخريبي الذي مارسته النخب المتغربة، لم ينس الوعي الإيراني مطلقاً ما قامت به هذه النخب من حرف لمسار ثورة الدستور (المشروطة) والابتعاد بها عن أهدافها الدينية، حتى آل الأمر إلى عودة الاستبداد القاجاري (الاستبداد الصغير والاستبداد الكبير) ومن ثمّ البهلوي؛ وإلّا فإن ما تطمح إليه هذه النخب هو إسقاط التجربة الحاضرة ليس بالسلاح ولا بالصراع السياسي، وإنما بمظاهر الإفساد الثقافي والسلوكي، وعبر إفراغ النهضة والمجتمع من محتواهما الثوري والإسلامي.

المؤلف لا تعوزه الأرقام في إثبات فرضياته، بل يسوق مئات النصوص والمقتبسات التي تثبت صحة ما يستخلص من نتائج، على مستوى فرضيات البحث وعلى مستوى التحليل. ففي استدلاله على توجه الغرب بالتنسيق مع النخب الثقافية المتغربة ـ في الخارج والداخل ـ للغزو الثقافي، كأسلوب فاعل لتفريغ النهضة الإسلامية من داخلها، ينقل نصّاً من مجلة تصدرها نخب الخارج في أمريكا بعنوان «مجلة فوق

العادة» أي: المجلة الاستثنائية، ترجمته: «إن الفعاليات السياسية على مستوى إصدار البيانات والمنشورات وإجراء الحوارات، ليس لها تأثير وفاعلية في إسقاط الجمهورية الإسلامية؛ لكنّ هناك طريقاً واحداً طريقاً يضمن لنا البقاء الواقعي. هذا الطريق يتمثل باستبدال الفكر المسموم الذي تشرّب به مجتمعنا [!] بفكر سليم مضطلع ببيانه.

بمعنى أن علينا أن نخوض هذا الشوط من المعركة تحت شعار «المواجهة الثقافية»؛ المواجهة الثقافية الشاملة على جميع المستويات، في المسرح، والسينما، والرياضة، والشعر، والموسيقى والرسم وغيره. إن حكومة طهران [ويعني بها النظام الإسلامي] استطاعت بسلاح الثقافة فقط، أن تخلع سلاح الإنسان الإيراني وتسلخه عن وعيه ويقظته، ثمّ حولته عن هذا الطريق إلى أن يكون أداة بيد رجال السياسة»[1]. هذا مثال واحد والكتاب حافل ـ كما أشرنا ـ بمئات النصوص من المطبوعات الداخلية والخارجية.

رابعاً: المهم في الكتاب والخطير فيه في الوقت نفسه، إنه لا يقتصر على ما تصدره النخب الفكرية وما تقوم به خارج إيران، بل يسلط الأضواء على دور نخب الداخل التي ظلت تتربص سنوح الفرص المناسبة. ويبدو أن هذه الفرصة ظهرت بشكل موائم بعد توقف الحرب سنة 1988م.

يفتح المؤلف النار على هذه النخب، حين أفرد القسم الثاني من الكتاب (ص 123 ـ 279) لاستعراض مطبوعاتها وتحليل مضامينها

---

(1) اسماعيل شفيعي سروستاني، مصدر سابق، ص135.

الفكرية، بعد أن ناقش في الجزء الأول الخلفية التاريخية التي يقوم عليه دور أسلافها من المثقفين المتغربين الأوائل.

من السهل أن تلمس أحياناً جنوح المؤلف صوب التطرف في أكثر من موطن، من قبيل الاستخلاص الذي يسجله في تقويم عمل المطبوعات الثقافية والأدبية في إيران، التي تحولت برأيه إلى الساحة المتقدمة الأولى لعمل النخب المتغربة، التي استطاعت بنظره أن تخترق «أغلب المراكز الثقافية الرسمية وغير الرسمية، وأن تلوثها بظواهر الغزو الثقافي» سعياً لاستبدال القيم السائدة بقيم جديدة، وأنماط السلوك الاجتماعي بأنماط مغايرة[1]. في أثناء تحليل عمل النخب المتغربة في الداخل عبر استعراض مطبوعاتها، لا تعوز الباحث الصراحة في أن يصبّ حمم النقد المتواصل على عمل الأجهزة الثقافية والاجتماعية في البلد، وطبيعة أداء المطبوعات، خاصة مؤسسة الإذاعة والتلفزيون.

حقيقة مهمة

ربما آن الأوان الآن للإشارة إلى حقيقة على غاية الأهمية. فمن يتابع خطابات قادة البلد وكبار المسؤولين في المراكز السياسة والثقافية، يستغرب تأكيدهم المتواصل على أن في إيران ليس ما يكفي من حرية إبداء الرأي الآخر وحسب، إنما ثَمّ ما يزيد أحياناً عن القدر المطلوب. مثلاً، كثيراً ما نسمع المسؤول الأول السيد الخامنئي وهو يوجه السؤال لمن يزعم عدم توافر الحرية الفكرية الكافية، ويقول لهم: إن لم تكن هناك حرية كافية فكيف أمكنكم أن تنشروا اعتراضاتكم المتواصلة؟ الحق

(1) اسماعيل شفيعي سروستاني، مصدر سابق، ص134.

أن المتابع المنصف لحركة المشروع الإسلامي في إيران، بإمكانه أن يسجل وجود مشكلات لا يمكن التخفي عليها في الجانب الاقتصادي وفي حقل التغيير الاجتماعي. لكن البلد يشهد في الجانب الثقافي والفكري حيوية بارزة، وخصوبة معطاءة على مستوى صراع الأفكار والنقاش المحتدم بين الاتجاهات المختلفة. وهذا المستوى من الخصوبة والحيوية في الجانب الفكري والثقافي، كثيراً ما يعيد لنا المشاهد التي أعقبت انتصار الثورة الإسلامية مباشرة، حين انطلقت الاتجاهات الفكرية والثقافية المختلفة وهي تعبر عن نفسها بغزارة وكثافة.

ما نريد أن يعرفه القارئ بصراحة، أنّ الاتجاهات الفكرية المتغربة تعبر عن أفكارها الآن عبر مطبوعات تصدر بانتظام، وعبر مراكز فكرية وتجمعات ثقافية خاصة بها من قبيل: مجلة كردون، مجلة آدينة، أسبوعية كتاب جمعة، دنياي سخن، مجلة دريجة كفتكو، مجلة كلك وغيرها من النشرات. هذه المجلات ـ وهذه حقيقة أخرى ينبغي أن يعرفها من يجهل الحياة الثقافية في إيران ـ تصدر علناً وحريتها مصونة بامتيازات قانونية، بل تأخذ الدعم الحكومي (خفض في قيمة الطباعة، الطبع، تسهيلات التوزيع) من وزارة الإرشاد وغيرها؛ بهذا المستوى ليس بين مسؤولي البلد المعنيّين من يعترض. وحين يتحدث المسؤولون عن الغزو الثقافي لا يعنون أبداً قمع الرأي الآخر، وكَمَّ الأفواه، وغلق المطبوعات التي تعبر عن اتجاهات فكرية نقيضة للاتجاه الإسلامي، إنما ينصب الاعتراض على تحول هذه المطبوعات إلى أداة واجهية لعمل سياسي خلفي، وقيامها بالتنسيق مع النخب المتغربة المعارضة للجمهورية الإسلامية في الخارج، وابتعادها عن منطق التحليل والبرهان، في مقابل اعتمادها على منهج التضخيم والإثارة الذي يترافق مع التزييف والكذب.

هذه الأبعاد ـ وجود وفرة من المطبوعات التي تختلف مع الاتجاه الإسلامي ـ تدخل كلها في تحديد مكونات اللوحة العامة للحياة الفكرية في البلد. وثمة حقائق يحجم الإنسان عن استعراضها خشية عدم تصديق البعض، أو لإمكان أن يندفع البعض الآخر، وهم عادة من المخلصين، ويهتف من مكانه: إذاً أريحوا أنفسكم من عناء المشكلة بقرار واحد، ينهي استمرار صدور هذه المطبوعات، ويحل مراكز النخبة المتغربة ومؤسساتها!

ما ثمّة بين المسؤولين من يفكر بهذه الطريقة، إلّا من ندر من المتشددين. فالفكر الآخر حرٌّ في التعبير عن نفسه، وعلى الفكر الإسلامي أن يقول كلمته وسط تحديات الفكر الآخر، إنما الاعتراض كله ينصبّ على أن لا يكون خلط بين حرية الفكر الآخر وبين حرية الكذب والتآمر والتزييف؛ فالطبيعي هو الأول، وما يرفض في مطبوعات النخب المتغربة وأدائها هو الثاني. ورحم الله مطهري (ت: 1979م) حين قال مبكراً: «إنني أعلن أنه ليست هناك أي حدود للأفكار في نظام الجمهورية الإسلامية، وسوف لن يكون هناك أي «توجيه» للإفكار. فالكل ينبغي أن يكونوا أحراراً في عرض أفكارهم الواقعية، لكن لا بد أن أقول أيضاً إنّ هذا لا يعني التآمر أو الرياء، فالتآمر ممنوع، أما عرض الأفكار الواقعية الأصلية فهو حرّ».

لا تقتصر المسألة ـ حقاً ـ في مطبوعات النخب المتغربة على التزييف والكذب، بل تتوغل أكثر لتصطف في إطار خطة مدبرة ومعادية لا تخفي ارتباطها مع الخارج، والأدلة والشواهد كثيرة، وربما أشرنا لبعضها ولو كان ثَم متسع لثبتنا المزيد من الوقائع، بحسب المعطيات التي يتحدث عنها أنصار هذا الاتجاه والمدافعون عن هذه الرؤية.

بين التبادل والغزو الثقافيين

لولا أن المقال يتحرك في إطار رصد الغزو الثقافي، في حدود كونه ظاهرة اجتماعية، لناقشنا المفاهيم النظرية التي تحيط في العادة مسألة التمييز، بين التبادل الثقافي وبين الغزو الثقافي، وأدلة من يقول باستقلال الثقافة، ومن يقول بعالمية الثقافة، ومن يميل إلى ما يطلق عليه بـ«المثاقفة»، التي هي في حقيقتها حالة قد يراد منها أحياناً تبرير التبعية الثقافية، عبر تزيين تلقي «المجتمع الضعيف المتخلف» لثقافة «المجتمع القوي المتقدم».

لكّنا على أي حال، نعالج المسألة في حدود كونها ظاهرة اجتماعية عملية؛ لذلك سوف نختار في التمييز تحديدات عملية أيضاً، وإن كانت تنطوي على دلالات نظرية.

يمكن تلخيص الإشكال الذي تنطوي عليه القضية، بالشكل التالي: يخشى البعض أن يتحول الغزو الثقافي، إلى شعار لقمع أشكال التبادل الثقافي، وتسويغ صيغ الانكفاء والانغلاق على النفس وتبرير الكسل والتقاعس عن الإنتاج الثقافي؛ وفي المقابل يخشى البعض أن يتحول شعار التبادل الثقافي، إلى مطية لفقدان الهوية واستلاب الذات والتضحية بالخصوصية الثقافية.

لذلك يتعين تحديد دلالات كل مصطلح ومعرفة الحدود الفاصلة بين الغزو والتبادل. وفي تنفيذ هذه المهمة سنعتمد على آراء السيد الخامنئي، الذي يقول بدءاً: «إنّ الهجوم الثقافي يختلف عن التبادل الثقافي. فالتبادل الثقافي أمر ضروري، وما ثمّة أمة في غنى عن أن تكتسب العلوم والمعارف من الأمم الأخرى، في كافة المجالات، ومن

ضمنها المجال الثقافي». التبادل الثقافي «هو نهج ضروري لتجديد المعارف والحياة الثقافية في كل أرجاء العالم، وهذا معنى مرغوب فيه ومطلوب».

في عنصر تمييز آخر، يضيف: «الهدف من التبادل الثقافي هو ترميم ثقافة الأمة. بيد أنّ الهدف من الهجوم الثقافي هو اجتثاث أصول الثقافة الوطنية والقضاء عليها».

في مسار التبادل، تكتسب المجتمعات والأمم القيم والأبعاد الإيجابية «افرضوا أن شعبنا يلاحظ الشعوب الأوربية تسعى بجد لتطوير نفسها، مستفيدة من روح المغامرة والإقدام، فيتعلم منها ذلك. هذا أمر عظيم الفائدة، نظيره لو أن شعبنا يتجه نحو شعوب الشرق الأقصى، فيلمس أن تلك الشعوب دؤوبة في عملها ومقدرة لقيمة وقتها، وأمورها منظمة، تتبادل في ما بينها الود والوئام والاحترام، فيتأثر إيجابياً بتلك الخصال، فإن هذا أمر حسن أيضاً».

بمعنى: «إنّ الأمة تتمكن في التبادل الثقافي من اكتساب الأبعاد الإيجابية في الثقافات الأخرى، وتستفيد مما يكمل ثقافتها. تماماً كما يقصد الإنسان الضعيف الطعام أو الدواء المناسب حتى يستعمله فيصح جسمه، فإن الأمة تبحث عما يلائمها من الأمور الثقافية حتى تتعلمها». أما الهجوم الثقافي فلا يهدف إلّا إلى غرز الأبعاد السلبية «فمثلاً عندما شنّ الأوربيون حملتهم الثقافية على بلادنا، فإنهم لم يأتونا بروحية الاهتمام بالوقت، ولا بالشجاعة، ولا بحب المغامرة في البحث والتنقيب العلمي، ولم يحاولوا بإعلامهم أن يصنعوا من إيران شعباً محباً للعمل والعلم، لقد جاؤونا بالتحلل الجنسي فقط».

في عنصر مائز آخر، فإن «العدو يعطي في الهجوم الثقافي لهذا الشعب أو ذاك الجانب الذي يريده من الثقافة، ومعلوم ما هي الثقافة التي يريد أن يزقها عدونا لمجتمعنا». أما في التبادل فإن الشعب أو الأمة ينتخبان ما يروق لهما وما يحتاجان إليه من ثقافة الآخر.

ثَمّ عنصر مهم آخر، يعبر فيه الغزو عن إرادة الآخرين واستسلامنا، لذلك لا يكون الغزو إلّا حين تضعف الأمة: «إن التبادل الثقافي فعل منسوب إلينا، أما الهجوم الثقافي فهو من فعل الأعداء، والعدو يتحرك ليجتث جذور ثقافتنا. والتبادل الثقافي يتحقق في حال تكون الأمة بكامل قوتها ووعيها، أمام الهجوم الثقافي فيحصل عندما تضعف الأمة».

المثقف والنخبة حاضراً

أطروحات ثلاث تتراوح الموقفَ في الساحة الإيرانية

في الوقت الذي لا نزال نكتب فيه مجموعة هذه المقالات، حول موضوع المثقف والنخبة المثقفة في إيران، تواصل الصحف والدوريات الداخلية الاهتمام بالقضية وتسليط الضوء عليها من جهات متعددة. على سبيل المثال، لا تزال شهرية «كزارش» (أي: التقرير) تواصل للشهر الثالث الاهتمام بالموضوع، من خلال ملف متسلسل يحمل الرأي والرأي المضاد، حول تيار المثقفين وأوضاع المثقف في إيران.

ما يبدو واضحاً للعيان أنّ مقال السيد علي صالحي الذي نشرته المجلة في عددها السابق تحت عنوان مثير، هو: المثقف: الخوف، السكوت والاستسلام فقط! أثار الكثير من ردود الفعل الشديدة بحيث كادت الرؤية تتفق على أنّ هذا المقال سقط في هوّة التطرف، ولم يتوفر في الوقت نفسه على دراسة مشكلة المثقف والتيار الثقافي من خلال منهجية هادفة، بل استعان بلغة الهجوم ومارس خلطاً كبيراً بين المثقف الملتزم وغير الملتزم، وبين نشأة التيار الثقافي للمثقفين وبين تطور المسار الثقافي بعدئذ.

وفي مقال نقدي حمل عنوان: «المثقف: الخبز، الاسم، الوعي والحرية» هاجم عزيز الله أفشار (في عدد هذا الشهر من مجلة: كزارش) مقال صالحي، وعاد لتأسيس الموضوع في إطار رؤية منهجية واضحة ومفيدة، دون أن ينحدر إلى هوة التطرف أو يستعين بقاموس الكلمات الحماسية والخطاب الإنشائي.

يكتب أفشار في هذه المضمار: «انتهت مقولة المثقف في المجتمع الإيراني إلى مصير مؤلم يبعث على الأسف. ومرد ذلك أن بعضهم توسل بمختلف الذرائع لكي يشوّه مركز الإنسان الذي يحمل لقب المثقف، إذ حاول أن يصور هذا الإنسان لجمهور الناس، بأنه شخص متحلل منفلت، يخالف الآداب الدينية والعادات الوطنية، وهو إلى ذلك عميل للأجنبي خائن. وبمثل هذا الأسلوب حاول أصحاب هذا التيار، أن يحذفوا من الساحة ـ بحق أو بغير حق ـ من يختلف معهم فكرياً وسياسياً واجتماعياً. وفي مقابل هؤلاء ثَمّ تيار اختار بعضهم فيه لقب المثقف، ليأخذ منه ذريعة يتخفى بها على مواطن ضعفه، ويبرر من خلالها عجزه. وهذا التيار من الحاملين للقب المثقف اجتهد في أن يتحول إلى داعية لأفكار وعقائد، لا يمكن لها أن تنمو في مثل البيئة الإيرانية.

لكن ثمّة بين هاتين الفئتين اللتين أساءتا استخدام لقب المثقف، فئة ثالثة حملت اللقب بجدارة وعن حق، وأدت ما عليها من واجب، بأمانة دون أن تهتم بكلمات القدح أو الثناء».

ما يريد أن يؤكده السيد أفشار في مقاله: أنّ النقاش حول المثقف والنخبة المثقفة في إيران، اكتسب طابعاً أيديولوجياً من جهة، وتحول إلى أداة في تيارات السياسة من جهة ثانية.

على أساس هذا التعليل، يرفض الرؤية التي تنسب نشأة المثقف وانبثاق النخبة المثقفة في إيران، على أثر اتصال إيران بالغرب، من ثمّ لا يرى أن مقولة المثقف قد نشأت في أجواء الحركة الدستورية (ثورة المشروطة) وفي أحضان من يطلق عليهم بالرواد الأوائل للتنوير والتجديد، الذين استلهموا أفكارهم من كتّاب أوربيين، وترسموا حدود وظيفة المثقف ودوره، من خلال معطيات وشعارات الثورة الفرنسية.

فهذا المسار وإن كان موجوداً في الساحة الفكرية الإيرانية، إلّا أنه لا يشغل كامل أجزاء الدائرة، بل هناك كما يؤكد مسار آخر للحركة الفكرية ارتبط بالمثقف، سبق ثورة المشروطة (1906م) والثورة الفرنسية (1789م)، وتبلور قبل أن تظهر إلى الوجود كتلة المثقفين المتنورين في إيران. (منور الفكرها بالاصطلاح الإيراني الشهير).

عندما نعود إلى الحيثيات التي يعلل السيد أفشار رأيه من خلالها، نجد أنها تقوم على رؤية للمثقف تطابق في ما بينه وبين العالِم. وحين يكتسب البحث مثل هذه الوجهة، سيكون من البديهي أن تختلف نتائجه تبعاً لاختلاف المقدمات والمنهج.

ما يعزز لنا صحة مثل هذا الاستنتاج هي المصاديق التي يسوقها للمثقف؛ إذ يذكر أنّ المجتمع الإيراني بمقدوره أن يطلق لقب المثقف على الماضين من أمثال: كاوه آهنكر، وستار خان، وسعدي الشيرازي، وحافظ الشيرازي، ومولوي، والغزالي، والسهروردي وملا صدرا. كما بمقدوره أن يطلق اللقب نفسه على المعاصرين من أمثال: جلال آل أحمد (ت: 1969م)، الطالقاني (ت: 1979م)، شريعتي (ت: 1977م)، بازركان (ت: 1996م)، ومطهري (ت: 1979م).

من الواضح أنّ هذه الأسماء التي يسوقها الكاتب كمصاديق للمثقف، لا يمكن توجيهها إلّا إذا اختار أن يبحث موضوعه من خلال وجهة مغايرة للوجهة السائدة، وبمنهج آخر يطابق في إحدى مفرداته بين العالِم والمثقف أو يقارب بينهما. كما أنّ الالتزام الديني وممارسة العمل الثقافي من خلال الإسلام وفي دائرته، هما شرطان آخران يقودنا إليهما منهج الكاتب.

ثلاثة اتجاهات

إذا شئنا أن نصل إلى خلاصة مفيدة للنقاش الدائر في إيران حول مسألة المثقف والنخبة، فيمكن أن نمهد لذلك بمقدمة هي بمثابة المدخل المنهجي. والمدخل الذي نعنيه هو التمييز الذي تقيمه الساحة الفكرية بين تيارين أو وجودين للمثقف؛ التيار الأول يتمثل بالمثقف غير الديني، في حين يتمثل التيار الثاني بالمثقف الديني الذي يؤمن بالإسلام ويعتقد به اعتقاداً كاملاً، ويفسّر نشاط الديني على أساس كونه دفاعاً عن الإسلام ودعوة في سبيله.

ومهمة المثقف الديني في الاتجاه الثاني، يشبهها البعض بمهمة المبلغ أو أنه يراها تتكامل مع مهمة المبلغ، إذا توفر المثقف على الأدوات الكافية التي تؤهله لممارسة الدعوة والتبليغ.

بديهي أن لكل مسار من المسارين قضاياه ومشكلاته في الساحة الإيرانية، وإذا أردنا أن نهمل الحديث عن التيار الأول الذي يحمل اسم المثقف بشكل مطلق من دون قيد، فإن الموقف من التيار الثاني يمكن تلخيصه بثلاثة اتجاهات أساسية، هي:

1 ـ تيار ينادي بإعادة بناء العلاقة بين الفقيه والمثقف على أساس حاجة المجتمع إلى الفقيه ـ المثقف.

2 ـ تيار ينادي بإعادة بناء العلاقة بين الفقيه والمثقف على أساس حاجة المجتمع إلى ولادة أو بلورة كيان عضوي، عنوانه المثقف الديني.

3 ـ ثمّ تيار ثالث لا يرى ضرورة لوجود المثقف الديني أصلاً. فالعالم الديني هو من يتماس مع الدين، وهو الذي يضطلع بحاجات المجتمع في هذا المضمار.

بعض أصحاب هذا الاتجاه يستدل برأيه في رفض مهمة المثقف الديني، على أساس الآثار الفكرية لهؤلاء، فكاتب مثل محمد دشتي، هاجم في كتاب له صدر حديثاً بعنوان «مذهب روشنفكران» (أي: مذهب المثقفين)؛ هاجم المثقف الديني، ووجد أن اتجاهات بارزة من الفكر الالتقاطي، وحالة الاضطراب التي سادت الساحة الثقافية الإيرانية، ولا تزال تمدّ بخيوطها حتى اللحظة؛ إنما تعود إلى الأطروحات التي بشّر بها المثقفون الدينيون، سواء في المرحلة التي سبقت انتصار الثورة الإسلامية، أو السنوات التي تلتها.

الجانب الذي يؤكده صاحب كتاب «مذهب روشنفكران» في نقد المثقف الديني، هو دعوة بعض المثقفين الإسلاميين المعاصرين ـ في إيران ـ لإعادة بناء الفهم الديني وفق أطروحة معروفة ومشهورة في الساحة الإيرانية.

إذا أردنا أن ننصف الكاتب، فعلينا أن نشير إلى مقدمة كتابه، حيث يكفّ عن مهاجمة المثقف الديني، إذا أعاد هذا المثقف بناء تأسيس وعيه على أساس المعرفة الأصيلة بالإسلام.

هذه تيارات ثلاثة تتوزع على الساحة الفكرية الإيرانية الآن، سنحاول أن نمرّ على رؤاها سريعاً.

الفقيه ـ المثقف

ينطلق دعاة أطروحة الفقيه ـ المثقف من موقعين في التدليل على أهمية اختيارهم؛ الموقع الأول يمثله التاريخ الاجتماعي لإيران منذ نهاية العصر القاجاري، حيث بدأت الإرهاصات الأولى لنشأة النخبة المثقفة المتأثرة بالغرب، فهؤلاء يرون أن عوامل نشأة هذه النخبة لا يمكن أن تُعلل بطبيعة الوضع السياسي في البلد وعلاقات إيران مع الغرب وحسب، وإنما هناك حيثية أخرى ساهمت في نشأة النخبة المثقفة المتغربة، تتمثل بلون الفكر الذي كانت تفرزه فئة العلماء وطبيعة خطابهم والقضايا التي يهتمون بها، فحينما قصر الوعي الإسلامي آنذاك عن إشباع تطلعات المثقف، استدار الأخير بوجهه صوب الغرب؛ لكي يستلهم منه المنهج والآمال وبرامج التغيير الاجتماعي.

ولو كان العلماء ـ حسب هذه الرؤية ـ قد توفروا على تقديم لون من الوعي يغذي تطلعات تلك الفئات، لما انخرطت النخب في المشروع الغربي؛ بل يذهب بعضهم إلى ما هو أكثر من ذلك ليستدل على أن فئة مؤثرة من روّاد التغريب في إيران، كانت إما تنحدر من عوائل علمائية، أو أنها قضت المرحلة الأولى من حياتها في السلك العلمائي. فأحمد كسروي (ت: 1945م) مثلاً وُلدَ ونشأ في عائلة علمائية، وربما تلمس طريقه إلى التغريب من مفارقة في محيطه الأسري والعائلي. أما السيد حسن تقي زادة (ت: 1969م)، وهو رمز كبير من رموز التغريب في إيران (نشر مجلداً من آثاره الكاملة) فقد بدأ نشأته الأولى وسط الحوزة

العلمية، ولبس العمة وقطع شوطاً غير قليل في دراسة العلوم الدينية، ثمّ انكفأ ليتحوّل إلى داعية من أكبر دعاة التغريب في البلد، حيث اشتهرت عنه مقولته في ضرورة أن تتغرب إيران ظاهراً وباطناً، في الفكر واللباس وفي كل شيء.

يرى رواد التحليل الاجتماعي في هذه الظواهر وغيرها، دلالة عميقة على وجود خلل ما في طبيعة الخطاب الديني (الخطاب هنا بمعنى نظام الفكر) الذي عجز عن تلبية الأشواق، أو كانت فيه ثغرات، ساهمت في ولادة النخب المتغربة.

إذا كان هذا المنحى يسلك وجهة سلبية في التحليل، فإن المنادين بأطروحة الفقيه ـ المثقف، ينطلقون من موقع آخر يتسم هذه المرة بالإيجابية؛ هؤلاء يقولون: إنّ حاجات الوعي الاجتماعي قبل الثورة وبعدها تُشكل ضاغطاً كبيراً وملحّاً لوجود الفقيه ـ المثقف، من دون أن يلغي وجود هؤلاء، وجود الفقيه أو يؤثر على حيّز عمله. فللفقيه وجوده ودوره وحيّزه في العمل الفكري والاجتماعي. ومن أمثلة الفقهاء المثقفين، حسب د. عبد الكريم سروش صاحب بحث «روشنفكرى وديندارى»، السيد الطالقاني (ت: 1979م)، والشيخ مطهري (ت: 1979م) والسيد الصدر (ت: 1980م). بديهي أن الفقيه لا يتحول إلى موقع الفقيه ـ المثقف بقرار، إنما المسألة تخضع لشروطها في الثقافة والفكر، وفي التربية والاجتماع. فمن بين أربعة شروط يذكرها صاحب الدراسة المشار لها آنفاً للفقيه ـ المثقف، نراه يذكر من بينها ما يطلق عليها الهجرة الفكرية، على تفصيل يتوفر عليه في كتابه.

ما ينبغي أن نذكره، أن بعض المنادين بأطروحة الفقيه ـ المثقف،

يؤمنون في الوقت نفسه بوجود المثقف الديني، الذي يرون أن دوره يتكامل مع دور الفقيه ـ المثقف في تفاصيل يذكرونها في هذا المضمار.

المثقف الديني

يكاد يمثل دعاة أطروحة المثقف الديني تياراً غالباً في إيران؛ إذ يرون في هذا الرمز حاجة ماسة يفرضها الوضع الحاضر للمجتمع الإيراني، بعد التحول الذي طرأ على البلد إثر انتصار الثورة الإسلامية. بل وجدنا أن باحثة من وزن د. زهراء رهنورد ترى في وجود النخبة المثقفة الإسلامية ضرورة لديمومة الثورة، وإنجاز عملية التحول الاجتماعي.

قد يبدو الإلحاح على هذه النقطة في الكتابات الثقافية والفكرية داخل إيران، مخرجاً لما يطلق عليه الأستاذ الجامعي محمد علي حميد رفيعي بأزمة الهوية التي تكتنف المثقف الإيراني اليوم. فلا مخرج من هذه الأزمة، إلّا بأطروحة المثقف الديني، أو لنقل: إنّ هذه الأطروحة تساهم إلى حد بعيد في حل مشكلة الهوية في الوسط الثقافي.

ما يبدو من متابعتنا لملف الموضوع، أنّ كاتبين أجادا في التنظير لأطروحة المثقف الديني، أحدهما السيد محمد خاتمي وزير الإرشاد الأسبق (رئيس الجمهورية لاحقاً) في الفصل الأخير من كتابه المهم «بيم موج»، الذي قدم فيه ما أشبه بالقراءة النقدية لبعض أهم القضايا في المجتمع الإيراني بعد انتصار الثورة. ففي أثناء تحليله أزمة التحول الاجتماعي داخل إيران، أشار خاتمي إلى أن أحد وجوه الأزمة هو المثقف غير الديني، كما أثبتت ذلك وقائع المئة عام السابقة (قبيل الحركة الدستورية بقليل، وحتى الآن)، وفي مقابله المتدين ضيق الأفق

(المتحجر بحسب الاصطلاح الإيراني الشائع). وما يحتاج إليه المجتمع في البرهة الحاضرة، ليس المثقف كمقولة مطلقة، وإنما المثقف الديني، بنص تعبير الباحث: «أعتقد أن النقص الأساس الذي نعاني منه في المجال الفكري والفكري الاجتماعي، هو فقدان أو ضعف تيار المثقف الديني، برغم أن الأرضية مناسبة بالكامل لظهوره في الوقت الحاضر».

تيار الإلغاء

أشرنا للموقف الثالث الذي يدعو إلى إلغاء وجود المثقف الديني؛ معللاً رأيه هذا على أساس النواقص والمشكلات التي تظهر في كتابات هؤلاء، وتدلل في الوقت نفسه على تشوه بنائهم الفكري.

وأصحاب هذا الرأي وإن كانوا يبررون دعوتهم على أُسس تاريخية اجتماعية، إلّا أن موقفهم في الأغلب يرتد إلى أساس أيديولوجي أو لنقل مبدئي؛ أي إنّ مقتضى فهمهم للإسلام يسوقهم إلى إلغاء أي دور يمكن أن يؤثر على أصالة دور العلماء في المجتمع.

ما نلاحظه من متابعة النقاش الدائر حول الموضوع، أن رفض مقولة المثقف الديني قد يغلق الملف نظرياً بيدَ أنه يزيد في أزمة الواقع عملياً، لأن موضوع المثقف يتلابس مع واقع اجتماعي عملي ولا يقتصر موضوعه على التصور الذهني، وبذلك فإن الحذف قد يعبّر عن حل نظري لكنه يزيد في تأزيم المشكلة اجتماعياً.

بودّنا أخيراً أن نشير إلى تيار رابع يسعى أن يرسم للمثقف دائرة عمل لا تمس الدين، وبالتالي هو يحاول أن ينأى به عن دائرة النقاش

المحتدم، وهذا الموقف يشير في حقيقته إلى محاولة للهروب من المشكلة.

ومثل هذا الحل لا يمكن أن يستمر، بالإضافة إلى أنه لا يمثل حلاً في مجتمع كالمجتمع الإيراني يدخل الإسلام في قوامه الثقافي والتاريخي والاجتماعي.

نرجو أن نكون قد وفقنا في هذه المقالات الثلاث لتقديم رؤية بالخطوط العريضة، حول قضية تشغل اهتمام الأوساط الثقافية والفكرية داخل البلد. بالتأكيد هناك جوانب أخرى بحاجة إلى إضاءة، ربما نوفق للعودة إليها في فرصة مستأنفة بإذن الله.

القسم الرابع

منهجيات ومداخلات نقدية

تجربة الإسلام السياسي (1)

ملاحظات أوّلية في النقد المنهجي والمناقشة الفكرية

عاشت الثقافة الإسلامية أحد وجوه محنتها من المناهج الوافدة، بما تسببت به الأخيرة من تشويه واضطراب وخلط في مسار هذه الثقافة، لا زلنا نعاني منه حتى اللحظة. ما نراه أنه ينبغي أن يكون للفكر والثقافة الإسلاميتين منهجهما المستمد من داخل الدائرة الإسلامية نفسها، وذلك أسوة ببقية الأفكار والثقافات والبُنى المعرفية.

مقولة الاستقلال المنهجي كشرط لتميّز الفكر الإسلامي والثقافة الناشئة من حوله، لا تنزع إلى فرض جدار من العزلة والانغلاق حول الذات، يفضيان إلى التحجر وضيق الأفق؛ ذلك أنّ التفاعل المنهجي بين المنهج الإسلامي والمناهج الفكرية والثقافية الأخرى هو مقولة ثانية، لها سجالها وحدود عملها. فالتفاعل يتم بين منهجين متميزين قائمين بأنفسهما، يملك كلّ واحد منهما من الحصانة والثبات ما يكفيه للحفاظ على تميزه واستقلاله، وإن كان يفيد المناهج الأخرى ويأخذ منها عبر عملية التفاعل، التي تحدُث حالَ توفّر شروطها وتحقق أرضيتها.

ما نرفضه أن يتم إلغاء المنهج الإسلامي وتغييب ثوابته وضربه

بالمناهج الوافدة، بحيث تغدو الأخيرة بديلاً عن المنهج الإسلامي نفسه.

البون شاسع، كما هو واضح بين المقولتين؛ بين مقولة التفاعل مع مناهج الآخرين، وبين تغييب المنهج الإسلامي وضربه بإحلال المناهج الوافدة محلّه.

هذه المقدمة نسوقها، مع مقدمات أخرى آتية، بين يدي كتاب أوليڤييه روا، الدارس الفرنسي الذي أصدر كتاباً بعنوان «تجربة الإسلام السياسي» حاول فيه أن يصوغ المفهوم، وينطلق منه كإطار تحليلي يفضي إلى إبداء رؤية في التجربة الإسلامية في إيران وأفغانستان والجزائر، ولمحات تشير إلى نشاط الإسلاميين في مواقع أخرى.

الدارس الفرنسي، يؤسس لإطار تحليلي أولاً، ثُمّ يدرس موضوعه في ضوء هذا الإطار؛ أي هو يُنشئ منهجه ثُمّ يتناول الموضوع على ضوء هذا المنهج.

الفكرة الأساسية التي يقوم عليها منهج الدراسة، هي القول بوجود «إسلام سياسي». والإسلام السياسي ليس مفهوماً إجرائياً يستخدمه الدارس لتنفيذ بحثه، بل هو فهم معيّن ينتهي إلى إطار منهجي أوسع، يقوم على أساسين:

الأوّل: ليس هناك إسلام واحد ينتظم في ثوابت وأصول يمكن العودة لها والاحتكام إليها، بل هناك إسلامات متكاثرة في التاريخ وفي الحاضر، وما يطرحه الإسلاميون بعنوان كونه إسلاماً ثابتاً، لا يعدو أن يكون ـ بعرف مناهج هذه الدراسات ـ إلّا مثالاً مجرداً لا يمكن بلوغه والقبض عليه، فضلاً عن تجسيده. لذا فإنّ أي دعوة تنتحل الإسلام

الأصيل الثابت، إنما تنزع إلى لون من الوهم والخيال، وتندفع في ذلك ببواعث تهييج القاعدة الشعبية وتحريضها!

الثاني: تأسيساً على ما مرّ يكون «الإسلام السياسي» هو إسلام في رديف الإسلامات الأخرى المتكاثرة، من قبيل الإسلام الشعبي، الإسلام الأصولي الراديكالي، الإسلام الإرهابي المتطرف، الإسلام السعودي، الإسلام الخميني، الإسلام المعتدل، الإسلام السلفي... إلخ. المغزى الخطير لهذه الصياغة، أنّها تتعاطى مع جميع صيغ «الإسلامات» هذه، كونها أطروحات وضعية، اجتماعية وسياسية وثقافية، شأنها شأن أي أطروحة وضعية أخرى.

فالإسلام السياسي، هو ممارسة سياسية وضعية لا تمتُّ للإسلام السماوي بصلة، وذلك بعد افتراض الإسلام الإلهي، في الأساس الأوّل، إنه مجرد شيء مثالي، لا يمكن تعقله فضلاً عن تجسيده.

والإسلام السلفي، ما هو سوى ممارسة اجتماعية ـ سياسية متخلّفة ترفض أن تواكب حداثة العصر. والإسلام الثوري، هو ممارسة سياسية تخضع لدوافع الأزمة الاجتماعية داخل مجتمعات العالم الإسلامي، وتتأثر بعلاقة الشدّ السياسي بين العالمين الغربي والإسلامي. هكذا بالنسبة للصيغ الأخرى!

الترابط بين الأساسين

بودّي أن ينتبه القارئ معي، إلى الترابط بين الأساسين في هذا اللون من المناهج الغربية. فهؤلاء ينفون في الأساس الأوّل وجود الإسلام، بمعنى الدين الإلهي الذي ينطوي على ثوابت وأصول وفروع واضحة

ومحدّدة، يمكن تعقلها وتجسيدها، واستحضارها في كلّ زمان ومكان وإنْ بقراءات متنوّعة، بحيث تكون هي المعيار والحكم؛ وينصبون بإزاء ذلك «إسلامات» كثيرة ومتنوعة، تنشأ بدوافع إقليمية وتاريخية ومذهبية وشخصية، يخضع تشكّلها وتكوّنها وانبثاقها، لكلّ العوامل المتصورة على الصعيد الثقافي والتاريخي والاجتماعي والسياسي، بحيث تنتهي الحصيلة إلى نفي الإسلام الدين السماوي الثابت، وإشهار «إسلامات» كوضعية بشرية بإزائه، تولد بفعل ظروف وأوضاع مختلفة.

حين يصل هؤلاء إلى الأساس الثاني، إنما يقومون في الواقع باستحصال الثمرة، التي غرست في الأساس الأول، فحديثهم عن «الإسلام السياسي، والثوري، والسلفي والخميني...» إنما هو حديث عن ظواهر بشرية وضعية لا تمت إلى الدين بصلة حقيقية، وذلك بناء على الأساس الأوّل الذي نفوا فيه الإسلام الدين، الأصل الثابت، وقالوا بتجرده ومثاليته، بل ووسموه بالوهم والخيال، بحيث إن الساعي وراءه، هو كالساعي وراء سراب!

من هذه الزاوية بالذات نتفهّم مغزى حديثهم المتواصل منذ ثلاثة عقود حتى الآن، عن عملية العلمنة الواسعة التي يشهدها العالم الإسلامي، من قبل الإسلاميين أنفسهم. فحين يمارس الإسلاميون في إيران أو الجزائر العمل السياسي الإسلامي مثلاً، إنما يمارسون بحسب المنهج الغربي هذا عملاً سياسياً وضعياً لا صلة له بالإسلام (كدين سماوي)، وحظّهم في الممارسة هو كحظّ أي ممارسة سياسية وضعية أخرى تصدر من أحزاب مماثلة!

وطالما يمارس الإسلاميون العمل السياسي باسم الإسلام، فإنّ وراء

ذلك، في منهج التحليل الغربي، دافعاً ونتيجة. أما الدافع فيتمثل بذكاء الإسلاميين ودرايتهم بأنّ التغيير والعمل السياسي وسط المجتمعات الإسلامية اليوم، يكون أشدّ تأثيراً وأوسع قاعدة وتغلغلاً، وهو يتم باسم الإسلام ومن خلاله، لذلك ساق هؤلاء ذكاؤهم، للعمل من خلال الدين، لشديد وعيهم بدور الدين في مجتمعات متخلّفة تعيش مرحلة ما قبل التصنيع والحداثة والعقلانية (!) كالمجتمعات الإسلامية!

هذه الظاهرة يطلق عليها تسييس الدين، واستخدامه كواجهة سياسية في خدمة أغراض وضعية!

أما النتيجة فهي تتمثل بما ذهبوا إليه من أنّ الإسلام يتعرض اليوم إلى عملية علمنة واسعة، يقوم بها الإسلاميون أنفسهم. وذلك بالكيفية التي مرّت إليها الإشارة قبل قليل، حيث رأينا أن المناهج الغربية ومن يتبعها في بلاد المسلمين، تحمل ممارسة العمل السياسي الإسلامي، على كونه ضرباً من ضروب النشاط الوضعي ـ أي العلماني ـ، وبالتالي فالإسلاميون القيمون على هذه الممارسة، يقومون بأنفسهم بعملنة الإسلام (!) من خلال تسييسه، وجرّه إلى مجال الممارسة الوضعية!

الحركة الفكرية في العالم العربي تقوم في اتجاهها التغريبي ـ العلماني، الذي يستند مباشرة إلى مناهج غربية أو يستفيد منها في توجيه أبحاثه، تقوم على أساس هذه الرؤية، في فهم وتفسير مجمل الحالة الإسلامية التي تمرّ بها المجتمعات الإسلامية، خاصة خلال العقود المتأخرّة.

بين أيدينا عشرات ـ بل مئات ـ النصوص الكاشفة عن هذا المنحى في الدراسة، ربما عدنا إليها في مقال قادم بإذن الله.

الإسلام الشيعي!

ربما كانت أبرز صياغة دفعت بها المنهجية الغربية، هي مقولة «الإسلام الشيعي» وذلك في مقابل «الإسلام السنّي».

في قضية «الإسلام الشيعي» تراوحت التنظيرات الغربية وتلك التي تبعتها، بين تقديم صياغات تاريخية لنشوء التشيع والأشواط التي قطعها، وبين تقديم قراءات معاصرة في صيغة «الإسلام الشيعي»، ارتبط أغلبها بالتحوّلات الإيرانية قبل انتصار الثورة وبعدها.

لا تسمح هذه الأسطر بتقديم عرضٍ وافٍ عن نشأة مقولة «الإسلام الشيعي» وتطوراتها، إلى أن آلت إلى الصياغات المستحدثة التي قدّمتها الدراسات الأوروبية المعاصرة. (يلاحظ مثلاً: تجربة الإسلام السياسي، وهو الكتاب الذي نحن بصدده؛ والإسلام الشيعي ليان ريشار، وظل الله والإمام المستور وغير ذلك كثير).

بيدَ أننا لا نترك هذه المناسبة من دون أن نشير إلى الصياغة الباكرة التي انطلقت في ضوء قواعد المنهج الأوربي، من قبل المستشرق الفرنسي هنري كوربان (ت: 1978م). فكوربان الذي أمضى سنوات طويلة من حياته في إيران، تخصّص في الدراسات الإيرانية، وحاور السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1403هـ) حول التشيّع، ومفاهيم «الإسلام الشيعي» ثُمّ اشترك مع الباحث الإيراني جلال الدين الأشتياني (ت: 2005م) لكتابة موسوعة عن الفلسفة الإسلامية واستمرار شوطها في إيران، بعد أن كاد يتوقف في الأقاليم الأخرى من العالم الإسلامي.

كانت حصيلة هذا النشاط الواسع الذي خاضه كوربان، تقديم مكتبة

كاملة عُرفت باسم «المكتبة الإيرانية» صدر منها إثنان وعشرون مجلداً ضخماً، كان من بينها كتابه «في الإسلام الإيراني» الذي صدر في أربعة أجزاء.

لسنا في معرض تقييم جهود كوربان العلمية وتسجيل مدى اقترابه أو ابتعاده من التشيّع، والاتجاهات الفلسفية والعرفانية التي كانت تلقى قبولاً لديه، كونها تناغي نزوعه الشخصي إلى هذا اللون من المعرفة والحياة الروحية. فهذه المسألة لها مجالها الخاص من البحث، وقد توفّر على تناولها من زواياها المتعددة «مركز البحوث السياسية والدولية» التابع لوزارة الخارجية في الجمهورية الإسلامية، وذلك في ندوة من ندواته الواسعة، التي عقدها بعنوان «إيران شناسي» (أي: معرفة إيران) مرّ فيها على ذكر مناهج الدراسات الأوربية لِلشأن الإيراني ونقدها. ففي هذه الندوة التي شارك بها عدد من الباحثين المتخصصين (إيرانيين وغير إيرانيين) تمّ تخصيص مساحة واسعة لتقويم مكتبة كوربان وأطروحته حول ما أسماه بالإسلام الإيراني.

إنما يعنينا من الإشارة إلى أعمال كوربان الواسعة، هو مصطلحه الذي قدّمه للثقافة الغربية بعنوان «في الإسلام الإيراني»؛ إذ ساهمت هذه الصياغة في دفع الاتجاه الناشط في الدراسات الغربية حول الإسلام والعالم الإسلامي، الذي يتحدث عن «إسلامات» بدلاً من الحديث عن الإسلام نفسه. ولما كانت المناهج الغربية في الأغلب دليلاً يرشد الباحثين المحليين في العالم الإسلامي (العربي وغير العربي)، ويوجه أبحاثه ويصوغها على هدي ما يراه، فقد عادت هذه المناهج لتُلهم أقلام الباحثين المحليين في بلاد المسلمين وتدفعهم لاستخدام فوري مُباشر،

لمصطلح «إسلامات» بدلاً من الإسلام، وذلك دونما نقد أو تمحيص.

لا تقتصر المسألة في دراسات كوربان وغيره من الغربيين ومن تابعهم من الدارسين المحليين، على كونها مسألة مصطلح وحسب، بل هي قضية منهج، يستبطن بُعداً معرفياً، يترتب عليه لون معين من الفكر النظري. لذلك نعتقد أنّ مصطلح كوربان بحاجة إلى نقد، خصوصاً حين نأخذ بنظر الاعتبار المشكلات التي ولّدها. بديهي أن النقد لا يقصُر على استخدام كوربان لمصطلح «الإسلام الإيراني» إنما يمتد ليطال المنهج برمّته الذي ينزع لتهميش الإسلام وحتى إلغائه، وتقديم صيغة «إسلامات» بدلاً عنه، وذلك نظراً للخطأ الكبير الذي يرتكبه أصحاب هذه الاتجاهات.

بديهي أنّ مقولة الاستقلال الفكري القائم على أساس المنهج المتميّز، الذي يجب أن يحكم الفكر الإسلامي في ممارسته شأنه، هي مقولة وإنْ كانت فكرية ـ نظرية إلّا أنها ترتبط مباشرة بشروط سياسية واجتماعية وثقافية، أيْ لها صلة بالوضع الحضاري العام للمسلمين. فقوّة التعميم التي تتحلى بها المناهج الغربية اليوم في حقل الدراسات الإنسانية خاصة، لا تفسر على أساس قوّة هذه المناهج وأحكامها ومتانتها، إنما تُفسر على أساس قوّة الغرب عامة وضعف المسلمين خاصة. لذلك لا ننتظر أن تنتهي التبعية في التفكير والمنهج بشكل خالص وتام، إلّا في ظلال صعود حضاري إسلامي شامل يعطي للمسلمين موقعهم اللائق بإزاء الغرب.

مثالان لتيارين

لو بقيت مناهج الغربيين في الدراسات الإسلامية تتحرك في الدائرة

الغربية وحدها، لما كان لها انعكاسات على أوضاعنا، على الأقل على المستوى المباشر والمنظور. لكن المشكلة أنّ تلك المناهج تتحوّل حال صدورها إلى دليل عمل يلهم أقلام الدارسين من أبناء المسلمين في بلادنا؛ إذ تتلقف القاعدة العريضة من الفئة المثقفة والمفكرة قواعد تلك المناهج، وتدخلها مباشرة إلى حيّز التداول داخل دائرة البحث المحلي.

ودوافع أخذ هذه المناهج واستلهامها تتفاوت من باحث إلى آخر، فبين من يأخذها على أساس أن الغرب يمثّل حالة الرقي القصوى في الركب البشري، ومن ثَمّ فإن مناهجه متفوّقة وهي تعكس الذروة القصوى، حتى في دراسة إسلامنا وأوضاعنا وما هو شأن خاص من شؤوننا، هذه الأوضاع والشؤون التي خبرناها وأمضينا قروناً في درايتنا بها! وقسم من الباحثين يتعاطاها انطلاقاً من إيمانه بحالة التفاعل المنهجي، إذ يرى النضج يتحقق أفضل وتكتمل النواقص من خلال انفتاح المناهج بعضها على بعض وتفاعلها في ما بينها.

ثمّ شطر من الدارسين والباحثين يرى أن قضية المنهج قضية إجرائية محضة، ومن ثَمّ هي أداة يستخدمها من يشاء من الدارسين بصرف النظر عن موطنها الذي نشأت فيه والثقافة التي أنتجتها. وبعض هؤلاء يعمّم هذا القول ليشمل مناهج العلوم المحضة والعلوم الإنسانية أيضاً، ويرى أن مقولة الاستقلال المنهجي لا محلّ لها من الإعراب، وأن القضية المطروحة أمام المسلمين هي قضية التقدّم بأي منهج كان.

هناك فئة من الباحثين الإسلاميين تستخدم هذه المناهج ـ عن دراية أو عن غير دراية ـ رغبة في حلّ بعض مشكلات الواقع وتجاوز المعضلات التي يمرّ بها الفكر الإسلامي، خاصة في الوقت الحاضر

حيث ضخامة الواقع وتعقيداته اللامتناهية وكثافة الأسئلة وإلحاحها. هؤلاء يؤمنون باستقلال المنهج الإسلامي وتميّز الفكر الناشئ من حوله، بيدَ أنهم قد ينجرّون أحياناً إلى استعارات منهجية تولد مشكلات جديدة.

سنشير خلال المقال اللاحق ـ إن شاء الله ـ إلى مثالين تطبيقيين، أحدهما نقتبسه من «إسلاميات» محمد آركون (ت: 2010م) المتأثرة بشدة بمناهج العلوم الإنسانية في الغرب، وآخر نقدّمه من أعمال الباحث الإسلامي المصري محمد عمارة.

ثمّ علينا أن لا ننسى أنّ الإمام الخميني بنفسه استخدم مراراً مصطلح «الإسلام الأميركي» بإزاء الإسلام المحمدي الأصيل، ما يدعونا إلى أن نتوقف عند هذا الاستخدام أيضاً.

تجربة الاسلام السياسي (2)

رؤية غربية في تقييم أطروحة الاقتصاد الإسلامي

توفرنا في المقال السابق على تحليل الأساس المنهجي الذي تقوم عليه سلسلة من الدراسات الغربية للإسلام وتحوّلات العالم الإسلامي، حيث تنتهي إلى نفي وجود إسلام مطلق ثابت ومحدود بأصول وفروع متفق عليها بين جميع المسلمين؛ لتشهر بديلاً عنه «إسلامات» تتأثر بعوامل السياسة والثقافة والاجتماع وتخضع لأفهام متفاوته، بحيث تملأ هذه الأخيرة الصورة بأكملها على مستوى المفهوم والممارسة. حينئذ تكون هذه «الإسلامات» وليدة الصناعة البشرية والأوضاع والعوامل المختلفة؛ أيْ تكون أفهاماً وممارسات وضعية ـ علمانية شأنها شأن أيّ مفهوم وممارسة علمانية أخرى!

صيغة «الإسلام السياسي» التي تطرحها المنهجية الغربية، ويتابعها في ذلك الدارسون المحليون المتأثرون بها في المنطقة الإسلامية، هي مثال تطبيقي بارز لذلك الأساس المنهجي الذي تقوم عليه مثل هذه الدراسات. فهذه الصيغة تعود على مستوى النظرية، لتكون مجرّد فهم بشري لا يمت إلى الدين الحقّ بصلة، بل ولدت كأيّ فهم بشري آخر

ضمن أوضاع ودوافع ذاتية وموضوعية، ثم تلبست باسم الدين، لكون الأخير الأداة الأكثر تأثيراً من غيرها في الوضع الحاضر الذي تمر به مجتمعاتنا.

الاقتصاد الإسلامي كمثال

وفق هذا المنهج الفكري، يقدّم الدارس الفرنسي أوليڤييه روا كتابه «تجربة الإسلامي السياسي» (الترجمة العربية، دار الساقي، 1994م، 213 صفحة من القطع الكبير)؛ ليخلص إلى نتيجة يقول فيها نصاً: «إن الثورة الإسلامية، والدولة الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي، هي مجرد أساطير»[1]. لا إمكانية أيضاً لولادة مجتمع إسلامي كما يسجّل في أكثر من مكان من الكتاب. فالثورة الإسلامية هي ممارسة احتجاجية محكومة بالأوضاع التي تمر بها المجتمعات الإسلامية، ومن ثَمّ فهي «موجة» وليدة حقائق قائمة على الأرض أكثر من أن تكون وليدة صيغة محددة وواضحة، مستلهمة من الإسلام الدين الإلهي الأصيل. على هذا الأساس لا ينفي الكتاب استمرار ما يطلق عليها بالموجة الإسلاموية (يومئ هذا الاستعمال الاصطلاحي إلى انتحال الإسلام من قبل الحركات والتيارات الإسلامية التي تنطوي تحت عنوان الإسلام السياسي) لكن ليس على أساس استلهام العمل من الدين الحقّ، وإنما على أساس ما تتيحه الظروف الموضوعية من إمكانات للإبقاء على هذه الممارسة. هذه الظروف التي تنتهي برأيه إلى العوامل التالية: «البؤس، الاقتلاع، أزمة القيم والهويات، انحلال النظم التربوية، مشكلة اندماج المهاجرين في

(1) أوليڤييه روا، **تجربة الإسلامي السياسي**، دار الساقي، 1994م، ص34.

المجتمعات التي يقيمون فيها، المواجهة بين الشمال والجنوب».

أما الاقتصاد الإسلامي فيرتد في تصوّر الدارس، إلى أن يكون في أطروحة الإسلاميين مجرد «مسألة بلاغية إلى حدّ بعيد». أو كما يقول في مكان آخر: «أما (الاقتصاد الإسلامي) فإنه ليس سوى بلاغة وبيان يتلبس أحد لبوسين». ومبعث هذا التحليل الذي ساق الدارس إلى مثل هذه النتيجة، أنّ الصيغ النظرية أمثال الصياغات التي قدمها السيد الصدر (ت: 1980م) والسيد بهشتي (ت: 1982م) والدكتور أبا الحسن بني صدر (يستعرض الباحث هذه النماذج تفصيلاً) أكدت مفاهيم أخلاقية عامة قابلة للانطباق على أي حقل. أما في مجال التحليل العلمي، فلم تخرج في أدواتها ومناهجها ـ كما يذهب الدارس الفرنسي ـ عن حدود المصطلح الغربي ولغته وسياقاته النظرية.

التطبيق

أما على صعيد التطبيق، حيث يتناول بالدراسة تجربة الجمهورية الإسلامية، فهو يخلص في ضوء ما انتهى إليه في النقطة السابقة من غياب عمل تأسيسي متأصل للاقتصاد الإسلامي، إلى أن إيران تحوّلت من التأسيس إلى الأسلمة؛ أسلمة الواقع القائم، وكانت الحصيلة كما يسجّل: «وحين ندقق في محصلة أسلمة الاقتصاد الإيراني نلاحظ أنها كانت أسلمة سطحية»[1].

ما يعنينا من عرض هذه الإشارات ليس الأحكام الكلية التي تنطوي عليها، إذ من اليسير مناقشة الكثير من هذه الأحكام ودحضها في مستوى

---

(1) أوليڤيه روا، مصدر سابق، ص132.

الحال الفكري. إنما ما يعنينا هو كشف الأسس المنهجية التي تحرّك مثل هذا اللون من التفكير، وتقود إلى هذا الضرب من التحليل.

فالدارس ينفي في الخطوة الأولى قدرة الفكر الإسلامي على صياغة اقتصاد إسلامي. وحين يأتي إلى تجربة التطبيق في إيران، يسهل عليه أن يقول: إنّ هذه التجربة واجهت فراغاً نظرياً في مجال الاقتصاد، بعد أن سلب في الخطوة الأولى الفكر الإسلامي إمكانية تقديم بدائل نظرية في الجانب الاقتصادي.

لذلك لم يبقَ أمام التجربة بعد أن «أخفق» مفكروها ـ كما يؤكد هذا المصطلح في أكثر من مكان ـ سوى ممارسة الأسلمة؛ بيدَ أنّ هذه الأسلمة تحوّلت إلى مأزق جديد كما يصوّر الباحث، بحكم انقياد مسار التطبيق ومؤسسات الاقتصاد في البلد، إلى إحدى صيغتين: الأولى تعتمد على المركزية؛ وهذه الصيغة تنزع بميول واضحة للاسترشاد بالأنموذج الاشتراكي ـ الماركسي، كما كان عليه الحال في السنين الأولى من الثورة وإبّان سنوات الحرب. أما الصيغة الثانية، فهي تميل إلى الليبرالية، وتنزع بميول واضحة إلى الرأسمالية، كما هو الحال بعد الحرب، خاصّة في عهد هاشمي رفسنجاني وخلفه محمد خاتمي.

ولما كانت عملية الأسلمة، لم تقدم سوى قشرة سطحية على النمطين، كما كان قد استخلص في خطوة سابقة من خطوات البحث، فستكون الحصيلة أن التجربة الإسلامية في إيران أخفقت في التأصيل النظري أوّلاً، وفي الأسلمة ثانياً.

عليه، فإن الواقع الاقتصادي الفعلي يجري كما تجري أي ممارسة وضعية بشرية أخرى. بذلك يكون الإسلام السياسي الذي تنتمي إليه

التجربة، هو صيغة تستبطن العلمانية والعلمنة، وتستنفدها باسم الإسلام ومن خلاله وبواسطة المسلمين أنفسهم!

هذه الحصيلة تبرز بوضوح كامل في الفصل الثامن من الكتاب الذي بين أيدينا، الذي يحمل عنوان: «الاقتصاد الإسلامي بين الأوهام والبلاغة»، حيث ينتهي الدارس للقول: «أما على صعيد الاقتصاد، فإن هذه المؤسسات تعمل وفق نمطين كليهما ليسا إسلاميين بنوع خاص: نمط الدولة التي تعتمد المركزية والاشتراكية، وهو على طريق الزوال، والثاني وهو الغالب حالياً، نمط الليبرالية والرأسمالية».

بهذا الشكل تتعاضد خطوات هذا المنهج الذي ينطلق أساساً من الحديث عن «إسلامات» بديلاً عن الإسلام، حتى تصل إلى هذه النتائج.

على أساس هذه المقدمات نفهم ما يسجّله دارس آخر ينتمي إلى المنهج الغربي هذا، وهو يكتب: «لهذا السبب يمكننا أن نتحدث عن علمنة هائلة للدين يقوم بها بالذات أولئك الذين يستخدمون الإسلام من أجل إنجاح ثورة اجتماعية أو سياسية»!

هذا المنهج ومقدماته لا يفسر لنا هذه النصوص وحدها، بل هو كفيل أن يكشف لنا عن الكثير من الآراء التي تصدر من قبل الدارسين الغربيين ومن يتابعهم من أبناء المسلمين، من الدارسين المحليين المتأثرين بمناهجهم.

ربما نستطيع من هنا، أن نعيد التذكير مرّة أخرى، بأهمية الاستقلال المنهجي. فالمناهج الوافدة لا تقود نتائجها إلّا إلى اضطراب الوعي فقط؛ باعتماد منهج موجّه، يجتزئ الوقائع، ويخلط بينها، ليستخلص النتائج التي يشاء.

محمد عمارة

بعد أن استعرضنا بشكل مفصل مثال تطبيقي لهذه المنهجية الغربية أخذناه من كتاب أوليفيه روا، دار حول الاقتصاد الإسلامي في تجربة الجمهورية الإسلامية. نعود إلى متابعة بعض الأمثلة المحلّية التي تعكس تأثّر الدارسين بهذه المناهج، وخطورة هذا التأثّر الماثلة في ما يعكسه من نتائج على بناء الوعي ووعي الواقع. المثال الأول نقتبسه من عمل فكري للباحث المصري د. محمد عمارة، حيث رأيناه انساق وراء هذه المنهجية التي تشهر مفهوم «إسلامات» لتضعه بإزاء الإسلام.

ففي مقدمة كتابه «الإسلام والعروبة والعلمانية» (ط عام 1981م) يكتب بالنصّ: «عندما يكون الحديث عن الإسلام، وموقفه من (العروبة) و(القومية العربية) وموقفه من (العلمانية) فلا بد من التنبيه إلى أننا بإزاء أكثر من (إسلام)»! ثُمّ يعود ليفصّل هذا المجمل بالحديث عن أربعة «إسلامات»! هي:

1 ـ الإسلام الدين، الذي يتمثّل كما يقول بالقرآن والسنّة الشريفة.

2 ـ الإسلام الحضارة، ويتمثّل بثمرات العقل المسلم وتجربة المسلمين.

3 ـ الإسلام التاريخ، ويتمثّل بحسب رأيه في الفترة التي عاشها المسلمون بعد جمود حضارتهم، التي بدأت بشكل حاسم منذ عهد المتوكل العباسي.

4 ـ الإسلام المعاصر، وهو برأيه تيار البعث الإسلامي الذي يضم من بين ما يضم كما يرى، الوهابية والسنوسية والمهدية ودعوة الجامعة الإسلامية.. إلخ.

ظنّ هذا الباحث، أنّه يمارس هذه المنهجيات التي تقول بإسلامات بدلاً من الإسلام، على أساس إجرائي، ومن ثَمّ حَسِبَ أنّه يقدّم هذا التصنيف القائل بأربعة إسلامات كمنقذ من بعض المشكلات الفكرية والمنهجية، وتعاطى معه كما يتعاطى مع أي أداة محايدة لا تترك آثارها على بُنية الفكر الإسلامي نفسه، في حين أنّ الأمر ليس كذلك.

بديهي أن الباحث عمارة لا يندفع في ممارسة هذه المنهجية بالدوافع نفسها التي يروم الباحثون الغربيون تحقيقها، إنما هو يمارس البحث من داخل الدائرة الإسلامية، ويقدّم اجتهاداته على أساس الانتماء إلى الدائرة الإسلامية والدفاع عن الخيار الإسلامي، كما يفهمه ويؤمن به. ومع ذلك فقد انساق وراء هذه المنهجية الخطيرة والخاطئة في الوقت نفسه.

لقد كان حلّاً بسيطاً أن يقول بالإسلام كدين إلهي تنصرف دلالته إلى القرآن والسنّة، ثُمّ يتحدّث عن الأشكال الأخرى، لا على أساس كونها «إسلامات» بإزاء الإسلام الإلهي الأصيل، بل بوصفها ممارسات المسلمين ونتاجاتهم وفهومهم، فيقول: حضارة المسلمين، وتاريخ المسلمين، تيارات الإحياء المعاصرة في حياة المسلمين، فيؤدي بذلك الغرض الذي يروم إليه، لا يُنقص منه شيئاً، ويتخلص في الوقت نفسه من مشكلة نصب أربعة إسلامات!

نكتفي بهذا المثال الذي يكشف عن تسلل المناهج الوافدة الضارة إلى بنية تفكير المسلمين، وانسياق بعض باحثيهم وراء أدوات منهجية دون تمحيص كاف لها واختبار لصحتها.

محمد أركون

مع أعمال محمد أركون (ت: 2010م) نشهد أنموذجاً يختلف تمام

الاختلاف عن مثال محمد عمارة. فأركون مستغرق إلى حدّ لا يوصف، بل هو مفتون بالمناهج الغربية، لا يخفي دهشته وافتتانه الدائم، بالأخص، بمناهج العلوم الإنسانية في الغرب. وهو لا يرى إمكانية للحديث عن فكر إسلامي معاصر، أو عن تحليل تاريخي لمسار هذا الفكر في التاريخ، خارج الأدوات والمناهج التي توفرها هذه العلوم في الغرب.

وإذا كانت القصة مع أركون تطول، فمن المفيد أن نقصر حديثنا على ما نحن بصدده، إذ يتبع أركون المنهجية الغربية التي تقول بوجود «إسلامات» في مقابل الإسلام الدين الإلهي، والأصل الذي لا يمكن القبض عليه ـ حسب رأيه ـ لأنه يفلت ويهرب دائماً من بين كثرة الاجتهادات والإسلامات!

على هذا الأساس، فهو يقتفي آثار هذه المنهجية، ليكون ملكياً أكثر من الملك في اتباعها بحذافيرها واقتفائها حذو القذّة بالقذّة!

في مجال اقتفاء آثار المنهجية الغربية ونماذجها المفتون بها، يأخذ محمد أركون على الإسلاميين استخدام الإسلام هكذا بشكل مطلق، بل ويشدّد النكير عليهم (تلاحظ مثلاً مقدمة كتابه ذي العنوان الاستفزازي الصارخ: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر)! فيميّز في دراسة تحمل عنوان «من مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الإسلام اليوم» بين ثلاثة إسلامات، هي بنص تعابيره:

- **إسلام أوّل**، نطلق عليه اسم الدين ـ القوي (!)
- **إسلام ثانٍ**، أو دين أشكال (=أشكال تاريخية أو اجتماعية للتعبير الديني الإسلامي).
- **إسلام ثالث**، أو دين فردي.

أما كونه ملكياً أكثر من الملك في اقتفاء آثار المنهجية الغربية المائلة إلى هذا النزوع، فهو ما يؤكده الحوار الذي أجراه معه الفرنسي إيف لاكوست حيث يسأله هذا الأخير: أعطينا لعدد «هيرودوت» العنوان التالي: جيو ـ سياسية الإسلامات، ألا يصدمك هذا العنوان بصيغة الجمع؟

يجيب أركون بالحرف: على العكس إنه يناسبني تماماً، أنا نفسي كنت تكلمت عن العقول الإسلامية بالجمع. ثم يضيف: «بالطبع فإنّ وجهة النظر التيولوجية «الارثوذكسية» لا تقبل برؤيا كهذه أو بتحليل كهذا. ذلك أنّه بحسب رأيها لا يمكن أن يوجد الإسلام إلّا واحداً كبيراً بالمعنى المثالي للكلمة، أي الإسلام بمعنى الدين الحق كما ورد في القرآن، بحسب هذه الرؤية فإن الحقيقة واحدة لأنها تحيلنا إلى الله. وكل انحراف عقائدي يرفض باسم البدع أو الهرطقة».

أقول في الخاتمة: هذه النماذج ينبغي أن تبعث فينا الهمة للمتابعة الجادة، ورصد ما يقال ويكتب عن الإسلام والشأن الإسلامي، إذ ثَمّ الكثير الذي ينبغي أن يتحمله علماء الإسلام ومثقفوه في المعترك الحاضر.

تجربة الإسلام السياسي (3)

إيران وأفغانستان والجزائر في أفق نظرة غربية

الكتاب الذي بين أيدينا «تجربة الإسلامي السياسي» (أوليڤييه روا، الترجمة العربية، دار الساقي، 1994م) فيه الكثير مما يستحق العرض والمناقشة، سواء على صعيد المنهج أو على صعيد المحتوى. بيدَ أنّنا نختتم جولتنا معه، بهذا القسم، تاركين بقية الشوط إلى همّة الإسلاميين التي ينبغي أن ترتقي إلى مستوى وعي القراءات الأُخر، لمحتواها ومسارها، فتستفيد من ذلك النقد النافع، وتجيب على نقاط اللبس المنهجي والتشويه والخلط في المحتوى الذي تنطوي عليه أمثال هذه الكتابات.

ما نودّ تأكيده، أنّ المسألة ليست مسألة كتاب تناول تجربة الإسلاميين المعاصرة، بقدر ما هي منهج يتعاطى مع الإسلام وقضايا المسلمين بكيفية خاصة. حين تخضع القضية لمنهج معين في الدراسة، فهي تتجاوز حدود هذا الكتاب وذاك، وتتطلب من الإسلاميين بذل جهود حقيقية في رصد هذه الحصيلة وتحليلها ونقدها بشكل موضوعي، لا يخاطر بإلغاء ما تنطوي عليه أحياناً من نقد مفيد لمسارنا، ومن إلفات

نظر إلى بعض مواطن الضعف والتقصير في فكرنا وممارستنا. فقد نستفيد من دراسة غربية لفكرنا وتجاربنا، بأكثر مما نستفيد من كمّ يصدر بين أيدينا، لا همّ له إلّا تدوير كلمات الاحتفاء وكَيْل المديح، دون أن تكون له قدرة النفوذ إلى العمق ورؤية الواقع على حقيقته.

ما رأيته من خلال مراجعة هذا الكتاب مرّات متعدّدة، والتوفر على قراءة بعض أجزائه أكثر من مرة، أن فيه بعض الرؤى التحليلية والنقدية المفيدة، بالإضافة إلى ما ينطوي عليه من خطأ في المرتكزات المنهجية، وفي تلقّي بعض الوقائع، ومن خلط لا يمكن حمله دائماً على خطأ المعلومات، وإنما يفسر على أساس الهدف الذي يمكن استشفافه من أطروحة الكتاب عامة.

فالكتاب بالأساس كُتب بالفرنسية، ومن ثَمّ فإنّ الشطر الأعظم من مخاطبيه هم الجمهور الغربي. لذلك فهو يحمل لهذا الجمهور رسالة خاصة، تبعث على تهدئتهم من المخاوف التي يحملونها من المدّ الإسلامي. لذلك تراه يقلل من شأن الحدث الإسلامي، ويصوره دائماً بكونه فورة عابرة، تزول بمجرد أن تصل الذروة، وقد بلغت هذه الذروة بالفعل بانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وبالتالي لا شيء يمكن أن يقدمه المسار الإسلامي على صعيد إحداث تغيير حقيقي في الواقع، بعد هذه الثورة.

ربما عرف الكاتب أنّ كتابه سيترجم إلى العربية، من بين ما يترجم إليه من لغات. فلم ينس أن يضمّن مادته رسالة إلى الإسلاميين، تحمل إليهم الإحباط مع كلّ فصل، وأحياناً في كلّ صفحة!

إشعار الإسلاميين بالإحباط وزرع اليأس والنكوص في أنفسهم، هي

الحصيلة التي يُمكن استشفافها من الكتاب عامة، ومن بعض فصوله خاصة. العجيب أنّ الدارس الفرنسي لم ينسَ هذا الهدف أبداً، في فصول كتابه المختلفة، بل نجده يستحضره بقوّة، ويبذل له كلّ مقدراته المنهجية والتحليلية.

في خلاصة قول، يريد أوليڤييه أن يقول لقارئه الغربي: لا تخف من المدّ الإسلامي فهو ليس ذا شأن حتى في موطنه، فكيف يكون خطراً عليك وعلى الغرب. ولقارئه العربي يريد أن يقول: لا شيء يمكن التعويل عليه من تجارب الإسلاميين وعملهم؛ إذ ليس هناك سوى الإخفاق والفشل، حتى المكاسب التي حققتها تجربة الإسلاميين في إيران، فهي تتم من خلال الأطر والممارسات العلمانية، فهي إذاً إنجازات وضعية، شأنها شأن أي ممارسة اجتماعية وسياسية بشرية أخرى، لا تمتّ إلى الإسلام بصلة!

لقطات سريعة

من مشكلات الكتاب ـ إذا أردنا أن نغضّ الطرف عن مشكلة منهجه ـ هو امتداده الواسع وطموحه إلى أن يقدّم دراسة في جميع التشكيلات الحركية الشيعية والسنية، وأن يتوفر في الوقت نفسه لتقويم التجربة الإسلامية في إيران وافغانستان، دون أن ينسى المرور على الحدَثيْن السوداني والجزائري. هذا الامتداد يوقعه أحياناً بالعجلة، وغالباً بالتعميم، وإن كان يبدي حرصاً على أن يُميّز التشيّع في مقابل التسنّن، ومن ثمّ يميّز التجربة الإسلامية في إيران، إزاء المشاريع الإسلامية الأخرى ذات الصياغة السنيّة.

هذا التمييز وإن بدا ضرورياً أحياناً، وظهر موضوعياً في بعض

الحقول، إلّا أنّ ذلك لا ينبغي أن يمنعنا من الحذر في التعاطي وإياه والاندفاع معه دون حساب. على أيّ حال، نأمل أن نوفق بعرض بعض الأفكار التي نرى فيها الفائدة سواء ارتبطت بالمنهج أو بالمحتوى.

تضمنت مقدمة الكتاب الطويلة الكثير من الأفكار، منها نقد الدارس للمنهج الغربي القائم على رؤية مسار واحد للحداثة، مترافق في السياسة مع الديمقراطية البرلمانية، وفي الاقتصاد مع التنمية الغربية واقتصاد السوق، وفي الاجتماع مع التحرّر والولوج في العلمانية.

ينقد الباحث هذا المنهج الغربي للحداثة، بفتحه المجال لإمكانية التحديث خارج المسار الغربي؛ وعليه، يرى أنّ التحرّك الإسلامي منسجم مع عصره ونفسه من دون تناقض، لكونه يتحدّث عن خيار تحديثي من داخل البنية الفكرية والاجتماعية للإسلام؛ بيدَ أنّه يثير أسئلة عن قدرة الإسلاميين في إبداع فكر يصوغ البرنامح التحديثي هذا[1].

يتحدّث أيضاً، عن نزعة يسميها عالمثالثية تنشُد الاستقلال لنفسها إزاء الغرب. وإذا كانت النزعة هذه تقوم في السابق على أكتاف الاتجاهات العلمانية، فإن الإسلاميين برأيه استطاعوا أن يؤكدوا هذه النزعة، وأخذ التشيع ـ كما يرى ـ يلعب دور صلة الوصل بين النزعتَيْن، كما تجلى في تجربة الجمهورية الإسلامية. يكتب: «ومما لا شك فيه أن التشيّع هو الذي وطّد صلة الوصل بين النزعتين العالمثالثيتين...؛ والثورة الإيرانية هي بالتأكيد، أفضل من جسّد التواصل العالمثالثي للإسلاموية حين ترجمت التناقض بين الشمال والجنوب بمصطلحات دينية».

---

(1) أوليڤيه روا، مصدر سابق، ص11.

ورغم محاولات الباحث الخروج من أسار بعض القواعد المنهجية في الدراسات الغربية، إلّا أنه في نظرته إلى دور الإسلام عموماً بقي رهيناً لنظرة غربية تفسر فاعلية الإسلام في وقت الأزمة فقط. يكتب: «فانهيار الاتحاد السوفيتي والشيوعية، يوحي بأن الإسلام سيبقى (ولزمن طويل) قوّة التعبئة الغالبة لجماهير العالم الإسلامي في مرحلة الأزمة». معنى ذلك، نفي القدرة عن الإسلام في ممارسة البناء، وقيادة المجتمعات نحو التحوّل الكامل. وهذه نظرية غربية لدور الدين، تعود قواعدها إلى ماكس ويبر (1864 ـ 1920م) والتفسير الذي وضعه لدور الدين في الحياة الاجتماعية.

وعلى رغم أن الباحث يسجّل في الصفحة (20) من الكتاب ملاحظة منهجية يشير فيها إلى خطأ المنهج القائم على مساءلة الثقافة الإسلامية انطلاقاً من مفاهيم الثقافة الغربية، إلّا أنه كثيراً ما يمارس ذلك، ويقع تكراراً بهذا الخطأ.

المثقفون الجدّد

ثمة أكثر من مكان في الكتاب يشير فيه الدارس إلى مصطلح «المثقفون الجدّد»، ثُمّ يأتي بعد ذلك ليكرّس فصلاً كاملاً من الكتاب (الفصل السادس) تحت العنوان نفسه. في هذا الفصل يقدّم تحليلاً جيداً لواحدة من مشكلات التجربة الإسلامية المعاصرة، أدّت مؤقتاً إلى ظهور شريحة «المثقفون الجدّد» ونموّها بين شريحتين تقليديتين، في المجتمعات الإسلامية، هما: العلماء، ثُمّ المثقفون المتغربون. فأمام حاجة الواقع الاجتماعي إلى عمل ثقافي وسيط، برزت مجموعة «المثقفون الجدد» كحلقة وسيطة تتلافى من جهة عجز شريحة العلماء

التقليديين في التعاطي مع قضايا المجتمع، وترد على فئة أخرى من العلماء التي اصطفت مع السلطة؛ وتقف في الوقت نفسه على النقيض من شريحة المثقفين المتغربين.

يُثير الباحث أمام هذه الفئة ثلاث مشكلات، هي:

1 ـ المرجعية.

2 ـ المشروعية.

3 ـ الدور.

فهو وإن كان يرى أن هذه الفئة تمارس دوراً فاعلاً، إلّا أنه يلاحظ أن مرجعيتها العلمية غير متينة، بل هي تعيش على هوامش ثقافية وفكر فضفاض، بعكس العلماء الذين ينتمون إلى مرجعية النصوص الدينية، والمتغربين الذي ينتمون إلى مرجعية النصّ الغربي ومنهجياته.

ما يراه، أن هؤلاء «المثقفين الجدد» إذا استمروا في الممارسة دون حلّ مشكلة المشروعية والمرجعية العلمية، فسيكونون حلقة ناشطة في ما يُطلق عليه «بعلمنة الإسلام».

من وجهة نظرنا نجد أنّ التجربة الإسلامية المعاصرة تكشف في كلّ مكان عن وجود هذه المشكلة. فالمثقف الإسلامي الجديد يرفض الدرس العلمائي في التعاطي مع أصول الإسلام وفروعه، وهو مدفوع في الوقت نفسه في مجالات تتطلّب منه أن يبدي رأياً لا يملكه في الأصل.

ليس المطلوب إلغاء دور هذه الفئة، إنما النظر إلى المشكلة من الداخل، بحيث يتوفر هؤلاء على تلقي منهج مكثّف للأصول وللعلم الشرعي، يمدّهم ببعض أسباب الحصانة من الخطأ والانحراف.

أما مشكلة المشروعية، فهي مسألة معقدة ينبغي أن تبحث في مجالها الخاص.

ما نخلص إليه، أنّ فئة المثقفين الجدد الناشطة في مقام البحث والكتابة والصحافة، وفي مقام الفكر، قد تعود ممارستها بأضرار كبيرة على بُنية الفكر الإسلامي، والمسار الثقافي والاجتماعي للمسلمين، إنْ لم يُتدارك إلى حلّ. والحلّ لا يكون باتهامها بعدم الشرعية في إبداء الرأي، بل باستيعابها ودفعها إلى تحصيل مقدمات إبداء الرأي. وربما كانت صيغة المثقف الديني التي سعى إليها كبار من أمثال السيد الصدر (ت: 1980م) في العراق والسيد بهشتي (ت: 1982م) في إيران، وعدد آخر من الفقهاء والمفكرين المعاصرين، حلّاً معقولاً وعملياً للمشكلة. كما إنّ أطروحة كالتي رفع لواءها السيد الخميني (ت: 1989م) ودعا فيها إلى وحدة الحوزة والجامعة، لا يمكن تفسيرها على أساس أنها دعوة لإلغاء دور المثقف المسلم، كما لا يمكن حملها أيضاً على أساس إلغاء دور العلماء، بل هي دعوة إلى تسوية بين الطرفين تبقيهما معاً، وتفيد منهما في آن واحد.

المسألة بحاجة إلى مزيد نظر واستئناف بحث، وما نسجّله للباحث الفرنسي هو وعيه الدقيق لها، وخصوبة متابعته، ودقة الكثير من النتائج التي وصل إليها على هذا الصعيد.

رؤيته حول إيران

تسجّل التجربة الإسلامية في إيران حضوراً مكثفاً في طول الكتاب وعرضه، بالإضافة إلى فصلين خاصين (الفصل العاشر: إيران التشيع

والثورة، والفصل الحادي عشر: العامل الشيعي في سياسة إيران الخارجية) يرتبطان مباشرة بها.

إذا أردنا أن نعطي حكماً موضوعياً في كيفية معالجة الدارس لهذه التجربة، فعلينا أن نعترف أنه استطاع أن ينفذ أحياناً إلى دقائق عميقة، ويسجّل من حولها رؤية صائبة. بيد أنّه راح في مجالات أخرى، ضحية خطأ المنهج الذي يتحكم في نظرته إلى الإسلام عامة، وما اصطلح عليه بالإسلام السياسي خاصّة.

ووقع أحياناً ضحية التعميم بين فهم وآخر، إذ راح يعمّم الأوّل على الثاني رغم القطيعة في ما بينهما، ليستخلص أحكام كلّية عامة.

حين يتحدّث عن إيران يسجّل إعجابه باستقلالية العلماء، ويذهب إلى أنّ هذه الساحة لم تشهد قطيعة بين العلماء والمثقفين، بل شهدت تحالفاً؛ لكنه يعود في أماكن أخرى للحديث عن قطيعة علمائية مع المثقفين أو بالعكس. يشير إجمالاً إلى انفتاح علماء الشيعة على اتجاهات فلسفية وفكرية وثقافية غير إسلامية، مع الحفاظ في الوقت نفسه على صلتهم بأصول الإسلام وفروعه، ومثل هذا الانفتاح يفسّر برأيه مرونة الاجتهاد الفقهي لديهم؛ يكتب: «وثقافة العلماء الشيعة المزدوجة تبدو لافتة بالفعل: تقليدية مفرطة؛ ومفرطة الانفتاح على العالم الحديث، فخلف الاجتهاد الفقهي هناك فكر فلسفي»[1].

لكن بإزاء ذلك هناك مشكلات كبيرة يتورط بها جرّاء التباسات منهجية، وعدم رقيّه في تفهم بعض الأمور الدقيقة في مسار التجربة.

---

(1) أوليفييه روا، مصدر سابق، ص165.

سنختار من بين هذه المشكلات واحدة ربما كانت أهمها: فالدارس يفصل بين ما يسميه بالمنطق الثوري ومنطق الدولة، وما بين الشريعة. فيذهب إلى أن إيران نجحت في تجربتها في الثورة والدولة لأنها قدّمت ضرورات الثورة وضرورات الدولة على ضرورات الشريعة. وهذا «ما جنّب الثورة الإسلامية مآزق الإسلام السياسي الأبدية وطرقه المسدودة» كما يقول نصاً.

على أساس ذلك يشيد بالدستور، وبتوزيع السلطات، وبآليات عملها؛ ومبعث إشادته، أنّ هذه المسائل جميعاً تعبّر عن صيغ وضعية علمانية دفعت الشريعة إلى الخلف، وأحياناً تقاطعت معها. يقول على سبيل المثال: «والواقع أن الدستور في إيران هو الذي يحدّد منزلة الشريعة وليس العكس»[1].

وهو يرى أن الخميني هو صاحب هذه الأطروحة، القائلة بتقديم منطق الدولة على أحكام الشريعة.

نقطة الالتباس تعود إلى عدم تفهّم الكاتب لنظرية ولاية الفقه التي تقوم عليها أطروحة الدولة؛ لذلك فهو يفسّر أيّ قرار من الفقيه الخميني ومن مؤسسات الدولة، بكونه صيغة وضعية لا شأن لها بالشريعة. في حين أنّ الإمام الخميني ينظر إلى الحكومة الإسلامية بعنوان كونها بنفسها من الأحكام الأولية، بل من أهم الأحكام الأولية.

ومشروعية الحكومة ترتبط في التجربة الإسلامية (في إيران) بولاية الفقيه. ومن ثَمّ فإنّ مبادئ الدستور وقرارات مجلس الشورى ومجلس تشخيص المصلحة والدولة، تمتلك الشرعية من طريقين على الأقل،

---

(1) أوليفييه روا، مصدر سابق، ص169.

يتمثّل الأوّل بإمضاء الفقيه لها، في حين يتمثل الثاني بكون هذه القرارات إذا صدرت من المؤسسات المسؤولة، فهي تعبّر عن ضرب من ضروب الفقه، أخذ يتطوّر في إيران ويشتهر بعنوان كونه «الفقه الحكومتي أو الفقه الولائي» الذي يشمل الأحكام التي تصدر من الولي الفقيه، ومن المؤسسات التي ترتبط به.

الشريعة الإسلامية، كما يُعبرّ السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1403هـ) هي التي أذنت بممارسة هذا اللون من الفقه، من خلال منحها صلاحية لولي الأمر (الحاكم الشرعي في الدولة الإسلامية) كي يقنّن ما يحتاج إليه المجتمع والدولة من أحكام تكون تبعاً للمصالح المتغيرة.

هذه الأحكام وإنْ لم تكن بنفسها جزءاً من الشريعة الإلهية الثابتة، إلّا أن الشريعة ذاتها هي التي أذنت بها وأسست لشرعيتها، وهي واجبة الاتّباع، من جهة وجوب طاعة أولي الأمر.

لذلك، فإنّ ما يصدر عن الفقيه ومؤسسات الدولة، وما ينطوي عليه الدستور، ليست ممارسات علمانية أو مدنية صِرفة كما يذهب لذلك الباحث، بل هي ممارسات حدّدتها الشريعة سلفاً في صيغتها الثابتة على الأقل في بعض الاجتهادات الفقهيّة، منها الاجتهاد الذي تقوم على أساسه تجربة الحكم في إيران، حيث يدور النقاش.

على أن هذه الأحكام لا تصدر بصورة كيفية تبعاً لمزاج الفقيه ومنطق الدولة ـ كما يقول الباحث ـ، بل هي تخضع لضوابط، وتمرّ على الفقهاء الستة في مجلس الخبراء. وقد أنيط بمجلس الشورى ومجلس تشخيص المصلحة، تحديد المصالح التي تتطلب إصدار أحكام من الولي الفقيه أو من مؤسسات الدولة العليا.

أجل علينا أن نعترف أن هذا الضرب من الممارسة الفقهية التي تتم في التجربة بعنوان «الفقه الحكومتي أو الفقه الولائي وفقه المصالح» لم يكن مألوفاً في ما مضى، بالذات في دائرة الفقه الشيعي. والدراسات التي بدأت تعالجه في الوقت الحاضر، لا زالت في أشواطها الأولى، ومن ثَمّ هي بحاجة إلى المزيد من التكييّف والاجتهاد الفقهي لكي تنضج، وتكون بعيدة عن مزالق «العرفنة» و«القياس» عبر الجنوح المتزايد للمصالح.